الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية

د. عزت عبد المجيد أبو بركة

7 شارع الجمهورية ـ عابدين ـ القاهرة
جمهورية مصر العربية

ت: 01004093521 (202+)
01147208173 (202+)

الطبعة الأولى
1438هـ - 2017م

رقم الإيداع: 22486 /2017
الترقيم الدولي .I.S.B.N
977-6214-33-59-0

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سلسلة البيان (9)
أبو بركة، عزت عبد المجيد
الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية/ عزت عبد المجيد أبو بركة
ط1-القاهرة: الوابل الصيب للنشر والتوزيع، 2017.
تدمك: 977-6214-33-59-0
1- العقيدة الإسلامية.
2- الصفات الإلهية.
3- ابن تيمية، ابن سينا.

مقدمة السلسلة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، آمين.

إن الفكر المتطرف يدفع إلى السلوك المتطرف، وحينما تأتلف فئة في المجتمع على هذا النهج تغدو كتوحش الخلايا السرطانية التي تفسد أعضاء الجسم وترديه، وقد كان التطرف سببا رئيسا في سقوط دول وتراجع حضارات في عالمنا المعاصر، ولذلك أخذت على عاتقها جماعة من العلماء المخلصين الغيورين على دينهم ووطنهم، وتحملت مسئولية الرد على الفكر المتطرف في الدين ، معذرة إلى ربهم ولعلهم يهتدون، فإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا .

وهذه سلسلة البيان تتوالى فكان أولها موسوعة الرد على خوارج العصر في خمس مجلدات، شملت الرد على الشبهات في محاور متعددة وجهات محيطة في الفقه والعقيدة والمناهج والأصول والحضارة . وتلاها منظومة القيم الأخلاقية ثم الصفات الإلهية بين الرازي وابن تيمية ثم فقه حب الحياة والسلف والسلفية بين التنزيه والتشبيه ثم حكاية الإرهاب ... إلخ.

والسلسلة مقسمة إلى حلقات ، حلقات عملت على الهدم، هدم الفكر المتطرف في الدين من جهة العقيدة والشريعة والأخلاق والمعاملات، وحلقات للبناء ، تبنى العقلية العلمية حسب النموذج الإسلامي، باعتماد التفكير المنهجي، وتقدير التراث وعلماء الدين.

ولن نكون من الخالفين أو القاعدين عن مواجهة هؤلاء النابتة، فنسأل الله أن ينفع بهذه السلسلة ويرد عن أمتنا هذه الفتنة التي تهدد أمنها واستقرارها.

أ.د علي جمعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية

تأليف

الدكتور عزت عبد المجيد أبو بركة

(أصل الكتاب رسالة لدرجة العالمية «الدكتوراه» في العقيدة والفلسفة)

(بإشراف: الأستاذ الدكتور / علي معبد فرغلي)

أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين. القاهرة

جامعة الأزهر

1416 هـ. 1995م

□

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد سيد الخلق وخاتم الأنبياء والمرسلين وعلىٰ آله وصحبه أجمعين .

أما بعد، فإن الدراسات المقارنة مما يثري البحث العلمي ويزيده تقدما، خاصة إن كانت المقارنة بين فكرين مختلفين كالتي بين أيدينا، حيث عقد المؤلف الكريم عليه رحمة الله فضيلة الدكتور عزت أبو بركة مقارنة بين ابن تيمية الذي اتبع مدرسة التشبيه والتجسيم والتي ورثها من الكرامية، وبين الشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف الذي انتهج منهج التجريد وسار سير الفلاسفة كأرسطو وأفلاطون.

وقد اتبع المؤلف في دراسته منهجا وصفيا تحليليا، أراد من خلاله أن يعرض لنا فكر ابن سينا في التوحيد والصفات والإلهيات مقارنا إياه بمقولات ابن تيمية، وكما يقال: بضدها تتميز الأشياء، وبتميز ذلك يتبين للمسلمين علو مكانة أهل السنة والجماعة من علماء الأشاعرة الذين بينوا عقيدة الإسلام ووضحوها أشد إيضاح.

وقد رأينا أن هذه الرسالة " الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية" لها مكانها في سلسلة البيان والتي تهدف في حلقتها تلك أن توسع أفق الدارسين في قبول التعددية في مجالها ومحلها، ومعرفة مدىٰ وسع التراث الإسلامي وتنوعه.

أ.د علي جمعة

□

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فنحن معشر المسلمين أهل السنة والجماعة وأتباع المذهب الأشعري لا نعرف قيمة هذا المذهب العريق إلا بالوقوف على المذاهب الأخرى ومعرفة مدى قصورها وضعفها، وعدم تمشيها مع العقل والوحي، وعدم مطابقتها مع المنطق الصحيح والفهم السليم.

لقد كانت ذات الله وصفاته وأفعاله هي محور الوحي الإلهي الذي تنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وأنزل من أجله القرآن العظيم.

والدراسة التي تتناول هذه الذات العلية ومتعلقاتها هو ما يعرف بـ" الإلهيات"، فهي أشرف دراسة لأشرف موضوع، وهو الله عز وجل، ولقد كان نتيجة لانفتاح العالم الإسلامي على العالم الخارجي ودراسة وترجمة الثقافات المختلفة للأمم السابقة وخاصة الفلسفة اليونانية أن ظهرت طائفة من علماء المسلمين آمنوا بصحة هذه الفلسفة وظنوا أنها نتاج عقلي سليم، وبما أن القرآن الكريم دعا إلى النظر والتفكير والتأمل، تفلسفوا على هذا الاتجاه، الذي ظنوه يتمشى مع الإسلام، فحاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين ظنًّا منهم أن هذا يؤدي إلى المعرفة اليقينية في الإلهيات، فظهرت المدارس الفلسفية الإسلامية أولًا في المشرق الإسلامي يمثل هذه المدرسة أقطاب ثلاثة هم: الكندي، والفارابي وابن سينا، ويمثلون الفلسفة المشائية (أي اتباع الفلسفة الأرسطية المشائية) في المشرق الإسلامي، ويصور قمة هذه المدرسة ابن سينا، وتعتبر فلسفته هي الصورة الأخيرة لاتجاه الفلسفة الإسلامية في المشرق، هذا عن الفلاسفة.

أما عن السلفية المتأخرة ويمثلها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، فقد ظهرت في أواخر القرن السابع الهجري نتيجة لعوامل سياسية واجتماعية وثقافية ودينية جعلت العالم الإسلامي في حالة

من الضعف والانحلال والتفكك والتفرق، ووقع فريسة لغزو التتار وقبله الصلبيين مما جعل عالمًا كبيرًا ومجتهدًا عظيمًا ظهر على الساحة يحاول محاربة البدع والضلالات، ومجابهة الفرق الضالة والخلافات المختلفة، فأدخل نفسه في جدال ومناضلة مع هذه الفرق، واعتقد أن جميع ما عليه المسلمون في ذلك الوقت مخالف للإسلام الصحيح؛ لأنهم لو كانوا مسلمين حقًّا لما وصلوا إلى هذه الحالة من الضعف والانحلال والتفكك، وإنه لا عزَّ لهم إلا برجوعهم لفهم الرعيل الأول للإسلام وهو الفهم الصحيح، لكنه غالى في سلفيته وشطَّ عن المنهج السلفي الصحيح، وجادل وماري كثيرًا كل المذاهب حتى الأشعرية مما أوقعه في تناقضات كثيرة في مذهبه، وكلما وقفت أمامه عقبة جادلها ووثب عليها ظنًّا منه أنه قد حلها ولكنها لا زالت لازمة له، هذا عن السلفية المتأخرة.

وكل من هذين الاتجاهين: الفلاسفة الإسلاميون وعلى رأسهم ابن سينا، والسلفية المتأخرة وعلى رأسهم ابن تيمية، وهما اتجاهان متضادان كل منهما قد شطَّ في جانب، فابن سينا قد شطَّ في جانب التجريد لذات الله وصفاته، وابن تيمية قد شطَّ في التعيين لذات الله وصفاته مما يوهم التشبيه والتجسيم وكان متناقضًا.

ولذا كان من الضروري أن تكون هناك دراسة علمية متأنية لهذين الاتجاهين حتى نعرف مدى ما في هاتين المدرستين من مخالفة للصواب وبالتالي معرفة المذهب الصحيح.

فكانت هذه الدراسة تحت عنوان: " الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية"

وقد قمت بإعداد هذه الدراسة على النحو الآتي:

أولًا: المقدمة وفيها بينت سبب اختيار البحث.

ثم قسمت الدراسة إلى أربعة أبواب.

الباب الأول: وهو باب تمهيدي بعنوان: ابن سينا وابن تيمية ومنهج كليهما في الإلهيات.

وهو يتكون من مبحثين:

المبحث الأول: عن ابن سينا ومنهجه في الإلهيات.

أ. فتحدثت أولًا: عن ابن سينا وسيرته، كما أملاها هو بنفسه على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني، وتحدثت فيها عن اسمه وأسرته وحياته ومغامراته ورحلاته وعصره وثقافته، كما تناولت بالتوضيح أسماءه وكناه، وكذلك تشيعه أم لا، كما تناولت العصر العباسي الذي نشأ فيه ابن سينا وهو عصر الثقافات المختلفة المترجمة وغيرها من العلوم.

ب. ثم بعد ذلك تناولت منهجه في الإلهيات فبينت أنه آمن بأفكار دخيلة على الإسلام وضمها لذات الله عز وجل فقال عن الله: إنه واجب الوجود (فكرة أرسطية)، خير محض (فكرة أفلاطونية)، فاض عنه غيره (فكرة أفلاطونية محدثة)، حي قادر خالق عليم سميع بصير...إلخ تنزل الكتاب العزيز، كما أنه حاول أن يثبت هذه الصفات الإسلامية ويردها إلى صفة العلم وهي نفس الذات؛ لأنه عقل وعاقل ومعقول...إلخ.

كما أنه لم يكن منسجمًا في ربط هذه الأفكار بعضها ببعض؛ لأنها مصادر مختلفة، ولكنها شهرة الفلاسفة الإغريق والفلسفة الإغريقية، ومحاولة التوفيق بينهما وبين الدين الإسلامي.

2. المبحث الثاني: ابن تيمية ومنهجه في الإلهيات.

أ. أما عن ابن تيمية، فقد تناولت عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، وبينت أنه كان عصر تفرق وانحلال وإنه كان عصر ضعف للمسلمين، مما جعلهم فريسة للتتار وقبلهم الصلبيين، وكان هذا له أكبر الأثر في فكر ابن تيمية وجهاده للانحرافات والضلالات كما ناقش الفرق في عصره من الشيعة والصوفية والفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة.

ب. **منهجه**: أما عن منهجه فقد بينت:

1. منهجه النقدي الذي يقوم على أسس ثلاثة:

أ. التفرقة بين الإنسان والله، الأول يعبد الله والثاني يعبده الإنسان.

ب. عدم المغالاة بإنسانية الإنسان لا يرتفع به إلى فوق، ولا ينزل به عنها.

ج. فصل الفكر الدخيل الذي يغالي بإنسانية الإنسان أو يقلل من قدرها.

ومن هنا واجه الشيعة وغلاتها، والصوفية وغلاتها، والفلاسفة والمتكلمين والفقهاء وغيرهم.

2. أما منهجه البنائي: فبينت أنه يعتمد على ثلاثة أسس:

أ. الاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة والتابعين.

ب. الاعتماد على العقل في مجالسه، كما استخدمه في مناقشة الآراء وجدالهم، كما في مسألة قدم العالم وحدوثه والصفات وغيرها.

ج. اعتقاده أن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة كانوا يعلمون المتشابه، وأن الظاهر من النصوص مراد, وإلا كان الله ملغزًا ومدلسًا علينا ورسوله صلى الله عليه وسلم.

ننتقل إلى الباب الثاني:

الباب الثاني: الاستدلال على وجود الله:

وهو يتكون من فصلين وتعقيب.

1. فالفصل الأول: تناولت فيه الاستدلال على وجود الله عند ابن سينا، وبينت أن له عدة أدلة على وجود الله لكن الدليل الأشهر عنده هو دليل الوجوب والإمكان القائم على النظرة التجريدية إلى الوجود، وتقسيمه إلى واجب وممكن، وأن الممكن ليس وجوده من ذاته، بل من غيره، وهو يتبع في ذلك أستاذه الفارابي، لكنه أوضح منه في العبارة، وبينت صورة الاستدلال عند ابن سينا على واجب الوجود وقطعه للتسلل، ثم إبطاله للدور، ثم بينت نبذة مختصرة عن صفات واجب الوجود الفلسفية، وأنها صفات أرسطية وأفلاطونية محدثة.

2. الفصل الثاني: وهو بعنوان: (الاستدلال على وجود الله عند ابن تيمية)، فبينت أنه لم يرتضي ابن تيمية استدلال الفلاسفة على وجود الله؛ حيث نقده نقدًا شديدًا، وبين أنهم قد أخذوا من المتكلمين في دليل الحدوث والتركيب، ثم نقده كلام ابن سينا بأن الممكن بذاته يكون واجب الوجود لغيره، وبين أنه تناقض في ذلك، وذكر أحد عشر وجهًا معترضًا بها على هذا القول.

ثم بعد ذلك انتقلت إلى استدلال ابن تيمية على وجود الله؛ حيث استدل بخلق الإنسان وبالسحاب والمطر وبمخلوقات الله على وجود الله عز وجل، واعتقد أن الدليل على وجود الله يكون موافقًا للقرآن والفطرة، وأخيرًا أثبت ابن تيمية أن وجود واجب الوجود فكرة صحيحة لكن استدلال ابن سينا عليها خاطئ.

ثم انتقلت بعد ذلك إلى تعقيب:

وهو مقارنة بين الاستدلالين، فبينت أن دليل ابن سينا تأملي تجريدي، وأما دليل ابن تيمية فهو يتمشى مع الفطرة والعقول وعامة الناس، أما دليل ابن سينا فهو عالٍ على العامة.

ثم بعد ذلك ننتقل إلى:

الباب الثالث: وأتناول فيه مبحث صفات الله بين ابن سينا وابن تيمية، وهو يتكون من أربعة فصول:

الفصل الأول: عن وحدانية الله بين ابن سينا وابن تيمية.

أ. أما عند ابن سينا: فبينتُ فيه مذهب ابن سينا في الوحدانية وتدليله عليها بأنماط أربعة من الأدلة:

أولها: يعتمد على استعمال العقل والتأمل في فكرة الوجوب لله عز وجلَّ.

والثاني: يعتمد على طريقة الخلف إذا كان واجب الوجود أكثر من واحد.

والثالث: برهان التكافؤ.

والرابع: نفي التركيب في الذات.

ب . أما عند ابن تيمية: فبينتُ فيه أن ابن تيمية يقسم الوحدانية إلى وحدانية الربوبية، ووحدانية الألوهية، وأن توحيد الفلاسفة هو توحيد الربوبية، وأن المشركين مقرون به، وأن المقصود الأعظم هو توحيد الألوهية، ثم ذكرت اعترض ابن تيمية على استدلالهم، وإتيانه بعد ذلك بدليل من القرآن على وحدانية الله.

ثم عقبت على كل منهما، وبينت: أن ابن سينا كان تأمليًّا في استدلاله واستعماله العقل المحض على فكرة وحدانية الواجب، وأن ابن تيمية اهتم بتوحيد الألوهية، وأنه المطلوب من رسالة الأنبياء.

والواقع أن كلا من وحدانية الألوهية ووحدانية الربوبية مرجعهما إلى ذات واحدة، وهي الله عز وجل.

ثم انتقلت إلى الفصل الثاني: وعنوانه: علم الله بين ابن سينا وابن تيمية:

أ. أما عند ابن سينا: فبينتُ معنى العلم في فلسفة ابن سينا، ثم بينت شروط ابن سينا في بحث صفة العلم وموقفه من الصفات عمومًا، ثم بينت تصنيفه للصفات ومن أي نوع تكون صفة العلم، ثم بينت ما يتعلق به العلم الإلهي عند ابن سينا = فهو أولًا يعقل ذاته بذاته، ثم علمه بالعقل الأول، ثم علمه بالأشياء الكلية، ثم علمه بالجزئيات، وبينت رأي ابن سينا في ذلك موضحًا أدلته على ما رأى.

ب. أما علم الله تعالى عند ابن تيمية: فذكرت نقده لموقف الفلاسفة من نفي الصفات وجعلها شيئًا واحدًا هي العلم، ثم العلم هو الذات وبيان ابنُ تيمية بطلانَ ذلك، ثم تكلمت بعد ذلك عن إثبات علم الله عند ابن تيمية، وأدلته على ذلك من المنقول والمعقول.

ثم عقبت بعد على الرأيين فبينت أن ابن سينا كان متأثرًا في علم الله بالصفات الفلسفية التي سبق ذكرها، وأنه حاول التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الله بالجزئيات، لكنه أخطأ الوسيلة، أما ابن تيمية فقد قرر أدلة معترفًا بها في علم التوحيد الإسلامي ومتمشية مع العقل.

ثم انتقلت بعد ذلك إلى الفصل الثالث: وفيه مبحثان في الصفات:

المبحث الأول: في صفة الكلام الإلهي بين ابن سينا وابن تيمية.

أ. أما عند ابن سينا فبينتُ مسلكه الفلسفي في تفسيره لصفة الكلام.

ب. أما كلام الله عند ابن تيمية: فبينت أولًا: نقده لكلام الفلاسفة من كتبه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى بيان مذهب ابن تيمية في صفة الكلام الإلهي، فبينته إجمالًا وتفصيلاً، ثم انتقلت إلى ما ترتب على مذهبه في الكلام الإلهي إلى مبحث قيام الحوادث بذاته تعالى، وبينت أنه بذلك يخالف المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة، وأنه يوافق الكرامية في القول به، ثم نقلت مذهبه بالتفصيل وموقفه من قضية الخلق والتكوين والتسلسل وتجويزه عنده ورده على برهان التطبيق، وبينت أن هناك مخالفين له ممن ينصرون مذهبه على وجه العموم ومنهم الدكتور هراس، ثم كتبت بعد ذلك تعقيبًا على ذلك، وبينت فيه ضعف رأي ابن سينا في الكلام، أما ابن تيمية فقد ترتب على مذهبه القول بقيام الحوادث وقدم النوع وحدوث الأفراد، وهذا ما سوف نناقشه بعد المبحث القادم، ثم ننتقل بعد ذلك إلى المبحث الثاني. وهو باقي صفات المعاني بين ابن سينا وابن تيمية.

أ. أما عند ابن سينا فقد أوضحنا مذهبه في الصفات عمومًا وصفات واجب الوجوب عنده، وأنه ينفي التركيب عن ذات الله، ويرجعها إلى إضافات وسلوب.

ت. أما صفات المعاني عند ابن تيمية فبينت نقده للفلاسفة ومناقشته حجتهم في التركيب، ثم بعد ذلك رأيه في هذه الصفات، وأنها عنده ترجع إما إلى صفات لازمة لذات الله أو صفات اختيارية فعلية، وبينت موقف الأشاعرة من الصفات وأحكامها عنده، ثم ما ترتب على قول ابن تيمية في الصفات الاختيارية من القول بالقدم النوعي للعالم وقيام الحوادث بذاته تعالى، وتجويز التسلسل إلى ما لا نهاية في جانب الماضي.

ثم ذكرت بعد ذلك تعقيبًا على تجريد ابن سينا لذات الله وعلى تجسيم ابن تيمية وأخذه بظاهر النصوص، وفي هذا التعقيب تناولت بحثًا عن بطلان قول ابن تيمية بالقول بقيام الحوادث بذات الله تعالى وبالتسلسل وبالقدم النوعي للعالم، وهو بحث شامل في هذه الناحية، وبينت فيه أن ابن تيمية مخالف للسلف في ذلك كله، وأنه تناقض مع نفسه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى:

الفصل الرابع: وهو الصفات الخبرية عند ابن تيمية، وبينت فيه موقف ابن سينا من هذه الصفات، ثم بينت فيه بعد ذلك أيضًا موقف ابن تيمية في الصفات عمومًا، والأسس التي بنى مذهبه عليه فيها، ثم مذهبه في الصفات الخبرية، وبينت بأدلة على نماذج فيها موقف كل من المثبتين والنافيين، ثم بينت بعد ذلك موقف ابن تيمية من المتشابه والتأويل، وموقفه من المجاز ونفيه له ومناقشته في ذلك، وأنه يستعمل المجاز في بعض الأحيان، ثم تناولت موقف أبي الحسن الأشعري بين الإثبات والتنزيه ثم تناولت أيضًا حقيقة مذهب السلف عند الإمام الغزالي، ثم مخالفة ابن الجوزي لغلاة الحنابلة، ثم بيان مدى تناقض ابن تيمية في مذهبه.

وعقبت بعد ذلك على هذا فذكرت أن مذهب ابن تيمية يخالف مذهب السلف الصحيح، وأن طريقته في فهم المتشابه تفضي إلى توهم التشبيه والتجسيم، وأن مذهب أهل السنة والجماعة هو المذهب الأشعري؛ حيث إنه هو المذهب الصحيح؛ لأنه ينزه الله ويقدسه، وأن تفاعل هذا المذهب شيء طبيعي في الفكر الإسلامي. ثم بينتُ بعد ذلك الحكمة من إنزال المتشابه.

وكان لزامًا أن أوضح بعد ذلك قضية قدم العالم وحدوثه، ونظرية الصدور، وهذا ما تناولته في الباب الرابع ويتكون من فصلين ومبحث أخير:

الفصل الأول: قدم العالم وحدوثه بين ابن سينا وابن تيمية.

أ. فبينتُ رأي ابن سينا في قدم العالم وحدوثه وصلة الله بالعالم عنده، وأنها صلة إبداع وتعريفه له، ثم بينت بعد ذلك أدلة ابن سينا على قدم العالم وهي أدلة ثلاثة بيَّنْتُها من كتبه ومن مصادره، ومناقشته للمتكلمين من أشاعرة ومعتزلة على مذهبهم في حدوث العالم.

ب. ثم بينت رأي ابن تيمية في قدم العالم وحدوثه، فذكرت رده على الفلاسفة في قولهم بالعلة التامة، وقدم العالم، وتبين مذهبه من خلال مناقشته لهم أنه يؤمن بالقدم النوعي للعالم.

الفصل الثاني: نظرية الصدور بين ابن سينا وابن تيمية.

أ. أما عند ابن سينا فرأيت أنه قبل الحديث عن نظرية الصدور أو الفيض عنده أن أتكلم عن أفلوطين والفيض، وأتبعته بنظرية الصدور عند الفارابي ومدى توفيقه فيها بين الدين والفلسفة، ثم بعد ذلك نظرية ابن سينا في الصدور، وتناولت تقسيمه لعالم الوجودي في كل من الدين والفلسفة وتوفيقه بينهما، ثم تكلمت عن عالم الأفلاك عنده، ثم نشأة العقول عند ابن سينا ومدى توفيقه فيها بين الدين والفلسفة.

ب. ثم تناولت بعد ذلك صدور العالم عند ابن تيمية؛ حيث نقد رأي كل من الفلاسفة والمتكلمين بقدم العالم وحدوثه وخرج برأي آخر ظن أنه هو الحق، وهو القدم النوعي للعالم بأن العالم مكون عقب تكوين الله له لا معه ولا متراخيًا عنه، بل عقب تكوينه، فهو في الحقيقة يثبت القدم النوعي للعالم، وهو متناقض في هذا مع نفسه كما عرفت في مبحث بطلان قيام الحوادث عند ابن تيمية.

وختمت هذا الباب بتعقيب بينت فيه موقفي من ابن سينا وابن تيمية وأنهم خرجوا عن أهل السنة والجماعة القائلين بحدوث العالم وخاصة الأشاعرة، وأن العلم الحديث قد أتى فأيّد كلام الأشاعرة بحدوث العالم، وأنه ليس قديمًا، ثم بعد ذلك انتقلت إلى مبحث أخير: العناية ودخول الشر في التضاد الإلهي بين ابن سينا وابن تيمية، وبينت فيه:

أ. موقف ابن سينا من تعريف العناية وتعريف الشر، وبيان جوازه في القضاء الإلهي في هذا الوجود الدنيوي؛ لأنه عالم العناصر والأرض.

ب. موقف ابن تيمية من القول بالعناية الإلهية، ووجود الشرِّ في القضاء الإلهي، وأنه ليس ذاتيًّا، وأن الله يفعل الخير، وأن له حكمًا عِليًّا في هذا الوجود، وأنه يجب على الإنسان التفاؤل، ثم ذكرتُ تعقيبًا على ذلك، فذكرتُ أن موقف ابن سينا وابن تيمية من الشرِّ ووجوده في القضاء الإلهي في هذه الحياة متفقان لكن ابن سينا أخطأ في تعريفه العناية لما يوافق مذهبه الفلسفي في نظرية الصدور.

وختمت بحثي بخاتمة بيَّنتُ فيها النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث والتوصيات التي أوصي بها.

وقد بذلت فيها أقصى جهد بشري وطاقة إنسانية، وأتوجَّه بالشكر والتقدير إلى الأستاذين الجليلين والعالمين الفاضلين: الأستاذ الدكتور: على معبد فرغلي، الأستاذ المشرف على الرسالة لما بذله معي من جهد، وما نصحني به من توجيهات سديدة وتعليمات رشيدة.

وكذلك الأستاذ الدكتور: محمد سيد أحمد المسيَّر، المشرف الأول على الرسالة؛ لما بذله معي من توجيهات ونصائح، كما أتوجَّه بالشكر إلى لجنة المناقشة: السادة الأساتذة الأجلاَّء، وأرجو من الله أن أكون عند حُسن ظنهم بي، وأن يتقبَّل عملي هذا خالصًا لوجهه، وعلامة على طريق العلم والهداية؛ إنه نعم المولى ونعم النصير.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور

عزت عبد المجيد أبو بركة

الباب الأول

ابن سينا وابن تيمية ومنهج كليهما في الإلهيات

المبحث الأول: ابن سينا ومنهجه في الإلهيات:

أ- سيرة ابن سينا:

يقول أبو العباس أحمد بن القاسم بن يونس السعدي الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة في كتابه: (عيون الأنباء في طبقات الأطباء):

الشيخ الرئيس ابن سينا: هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسين بن على بن سينا، هو وإن كان أشهر من أن يذكر وفضائله أظهر من أن تسطر، فإنه قد ذكر من أحواله ووصف من سيرته ما يغني غيره عن وصفه، ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه، وعلى ما قد وصفه أبو عبيد الجوزجاني صاحب الشيخ أيضًا من أحواله، وهذا جملة ما ذكره الشيخ عن نفسه نقله عنه أبو عيد الجوزجاني[1].

ومن هنا نعرض بإيجاز لسيرة حياته، كما جاءت في السيرة التي أملاها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني فأكملها الأخير، وبنى عليها المؤرخون اللاحقون أمثال: ابن أبي أصبيعة المتوفى سنة (668هـ) في كتابه: (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، والقفطي المتوفى سنة (646هـ) في كتابه: (أخبار العلماء بأخبار الحكماء)، وظهير الدين البيهقي المتوفى سنة (565هـ)، في كتابه: (تاريخ حكماء الإسلام) مخطوط بالجامعة.

أخبارهم عن ابن سينا وآثاره، وقد صدرت هذه السيرة حديثًا في (نشرة محققة) باللغتين العربية والإنجليزية، من إعداد وترجمة: وليم غولمان، وقد ألحقت في الأصل العربي لكتاب: (النجاة) نقَّحه وقدَّم له الدكتور/ماجد فخري، رئيس دائرة الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

---

(1) عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛ ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص2.

ويراجع النص العربي والترجمة الإنجليزية في حياة ابن سينا لوليام غولمان، نيويورك، 1974م، وهذه الترجمة؛ للشيخ الرئيس، ملحق (أ) في كتاب النجاة؛ لابن سينا[1].

سيرة الشيخ الرئيس:

يقول: كان والدي من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور، واشتغل بالتصرف، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية من ضياع (بخارى) يُقال لها (خرميثن)، وهي من أمهات القرى بتلك الناحية، وولدت أنا فيها، ثم ولد أخي، ثم انتفلنا إلى بخارى، وأحضر لي معلمَ القرآن ومعلم الأدب، وكملت العشر من عمري وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى يقضي منى العجب، وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولون ويعرفونه هم وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفس وابتدأوا يدعونني إليه، ويجرون على ألسنتهم أيضًا ذكر الفلسفة والهندسة[2]، وحساب الهند، ثم كان يوجهني إلى رجل يبيع البقل، قيم بحساب الهند، فكنت أتعلم منه، ثم وصل إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي وكان يدعي التفلسف فأنزله أبي دارنا واشتغل بتعليمي، وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت من أنية السائلين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بقراءة كتاب (إيساغوجي) على الناتلي، فلما ذكر لي حد الجنس أنه القول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب (ما هو) فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، وتعجب مني كل العجب، وكان أي مسألة قالها تصورتها خيرًا منه، وحذر والدي من شغلي بغير العلم، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر، ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق، فأما كتاب إقليدس فإني قرأت عليه من أوله خمسة أشكال أو ستة، ثم توليت بنفسي حل الكتاب بأجمعه، ثم انتقلت إلى المجسطي، ولما فرغت

(1) من ص 23.

(2) مقدمة كتاب النجاة، ص23، سيرة الشيخ الرئيس.

من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال لي الناتلي: "تولَّ قراءتها وحلها بنفسك ثم اعرضها عليَّ لأبين لك صوابه من خطئه"، وما كان الرجل يقوم بالكتاب فحللته، فكم من شكل ما عرفه إلا حين عرضته عليه وفهمته إياه، ثم فارقني الناتلي متوجهًا إلى كركانج.

واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح من الطبيعيات والإلهيات، وصارت أبواب العلم تتفتح علي، ثم رغبت في علم الطب، وقرأت الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس هو من العلوم الصعبة، فلذلك برزت فيه أقل مدة حتى بدأ فضلاء الأطباء يقرؤون عليَّ علم الطب[1]، وتعهدت المرضى وانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك مشغول بالفقه، وأنظر فيه وأنا يومئذ من أبناء ست عشرة سنة، ثم توفرت علي العلم والقراءة سنة ونصفًا، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة، ولم أنم في هذه المدة ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت بالنهار بغيره، وجمعت بين يدي ظهورًا، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت فيها ما فيها من مقدمات قياسية وترتيبها، وما عساها تنتج، وأراعي شروط مقدماتها حتى تتحقق لي تلك المسألة.

والذي كنت أتحير فيه من المسائل ولا أظفر فيه بالحد الأوسط في القياس أتردد بسبب ذلك إلى الجامع وأصلي وأبتهل إلى مبدع الكل حتى يفتح لي المنغلق منه ويسهل المتعسر، وأرجع بالليل إلى داري وأحضر السراج بين يدي وأشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب؛ لكيما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة، ومهما أخذني النوم كنت أرى تلك المسائل بأعيانها في منامي، واتضح لي كثير من المسائل في النوم، ولم أزل كذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني.

وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن، لم أزدد إلى اليوم فيه شيئًا، حتى أحكمت العلم المنطقي والطبيعي والرياضي، وانتهيت إلى العلم الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فلم أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظًا، وأنا مع ذلك لا أفهم، ولا المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت: " هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه"

---

(1) مقدمة كتاب النجاة، سيرة الشيخ الرئيس، ص24.

فحضرت يومًا وقت العصر في الوراقيين فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه، فعرضه عليَّ فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم، فقال لي: "اشتره، فصاحبه محتاج إلى ثمنه، وهو رخيص، وأبيعكه بثلاث دراهم" فاشتريته، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، ورجعت إلى داري وأسرعت قراءته فانفتح عليَّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب؛ لأنه كان قد صار لي محفوظًا عن ظهر قلب، وفرحت بذلك وتصدقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء شكرًا لله تعالى[1].

واتفق لسلطان الوقت ببخارى وهو نوح بن منصور مرض تحير الأطباء فيه, وقد كان اشتهر اسمي بينهم بالتوفر على العلم والقراءة فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته وسألته يومًا الإذن لي في الدخول إلى دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها، فأذن لي وأدخلت إلى دار ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، ففي بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت علم مفرد، فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس، ولم أكن رأيته قبل ذلك، ولا رأيته أيضًا من بعد، فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه، فلما بلغت ثمان عشرة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ولكنه اليوم معي أنضج وإلا فالعلم واحد لم تتجدد لي شيء من بعده، وكان في جواري رجل يُقال له أبو الحسن العروضي فسألني أن أصنف له كتابًا جامعًا في هذا العلم فصنفت له (المجموع) وسميته باسمه وأتيت فيه على سائر العلوم سوى العلم الرياضي، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة، وكان في جواري أيضًا رجل يقال له أبو بكر البرقي خوارزمي المولد فقيه النفس متوجه في الفقه والتفسير والزهد مائل إلى هذه العلوم، فسألني شرح الكتب فصنفت له كتاب (الحاصل والمحصول) في قريب من عشرين مجلدة وصنفت له في الأخلاق كتابًا سميته (البر والإثم)، وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده فإنه لم يجز أحدًا بنسخ منها، ثم مات والدي وتصرفت بي الأحوال وتقلدت شيئًا من أعمال السلطان

(1) مقدمة كتاب النجاة، سيرة الشيخ الرئيس، ص25.

ودعتني الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركانج، وكان أبو الحسن السهيلي المحب لهذه العلوم بها وزيرًا، وقدمت إلى الأمير بها وهو علي بن مأمون، وكنت إذ ذاك على زي الفقراء بطيلسان تحت الحنك، فرتبوا لي مشاهرة تقوم بكفاية مثلي[1]، ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ومنها إلى ناورد ومنها إلى طوس ومنها إلى سمنقان ومنها إلى جاجرم رأس خراسان، ومنها إلى جرجان، وكان قصدي إلى قابوس "ابن وشمكير وهو صاحب جرجان" فاتفق في أثناء ذلك أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك، ثم مضيت إلى دهستان ومرضت بها مرضًا صعبًا وعدت منها إلى جرجان واتصل أبو عبيد الجوزجاني بي وأنشدني في جالي قصيدة فيها البيت القائل:

لَمَّا عَظَمْتُ فَلَيْسَ مِصْرٌ بِوَاسِعِي * ثُمَّ غَلاَ ثَمَنِي عَدِمْتُ المُشْتَرِي**

قال الشيخ أبو عبيد: فهذا ما حكاه لي الشيخ من لفظه ومن ههنا ما شاهدته أنا من أحواله والله الموفق.

كان بجرجان رجل يُقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ دارًا في جواره، وأنزله فيها، وكنت أنا اختلف إليه كل يوم فأقرأ المجسطي، واستملي المنطق فأملي على المختصر الأوسط في المنطق، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد، وكتاب الأرصاد الكلية، وصنف هناك كتبًا كثيرة، كأول القانون ومختصر المجسطي، وكثيرًا من الرسائل ثم صنف في أرض الجبل باقي كتبه وهذا فهرست جميع كتبه:

1. كتاب المجموع مجلدة.
2. كتاب الحاصل والمحصول، عشرون مجلدة.
3. كتاب البر والإثم، مجلدتان.
4. كتاب الشفاء، ثمان عشرة مجلدة.
5. كتاب القانون، أربع عشرة مجلدة.
6. كتاب الأرصاد الكلية، مجلدة.

(1) المصدر نفسه، ص26.

7. كتاب الإنصاف، عشرون مجلدة.

8. كتاب النجاة، ثلاث مجلدات.

9. كتاب الهداية، مجلدة.

10. كتاب الإشارات، مجلدة.

11. كتاب المختصر الأوسط، مجلدة.

12. كتاب العلائي، مجلدة.

13. كتاب القولنج، مجلدة.

14. كتاب لسان العرب، عشر مجلدات.

15. كتاب الأدوية القلبية، مجلدة.

16. كتاب الموجز، مجلدة.

17. بعض الحكمة المشرقية، مجلدة.

18. كتاب بيان ذوات الجهة، مجلدة[1].

19. كتاب المعاد، مجلدة.

20. كتاب المبدأ والمعاد، مجلدة.

21. كتاب المباحثات، مجلدة.

ومن رسائله:

22. رسالة القضاء والقدر.

23. الآلة الرصدية.

24. غرض قاطيغورياس.

25. المنطق بالشعر.

26. القصائد في العظمة والحكمة.

27. رسالة في الحروف.

---

(1) مقدمة كتاب النجاة، سيرة الشيخ الرئيس، ص27.

28ـ تعقب المواضع الجدلية.

29ـ مختصر إقليدس.

30ـ مختصر النبض بالعجمية.

31ـ الحدود.

32ـ الأجرام السماوية.

33ـ الإشارة إلى عالم المنطق.

34ـ أقسام الحكمة.

35ـ النهاية واللانهاية.

36ـ عهد كتبه لنفسه.

37ـ حي بن يقظان.

38ـ في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له.

39ـ الكلام في الهند بأوله خطبة.

40ـ في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا.

41ـ في أن علم زيد غير علم عمرو.

42ـ رسائل له إخوانية وسلطانية.

43ـ رسائل في مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء.

44ـ كتاب الحواشي على القانون.

45ـ كتاب عيون الحكمة.

46ـ كتاب الشبكة والطير.

ثم انتقل إلى الري واتصل بخدمة السيدة وابنها "سلطان الري" مجد الدولة وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره، وكان بمجد الدولة إذ ذاك علة السوداء، وصنف هناك كتاب "المعاد"، وأقام بها إلى أن قصدها شمس الدولة بعد قتل هلال بن بدر بن حسنون وهزيمة عسكر بغداد، ثم اتفقت له أسباب أوجبت خروجه إلى قزوين ومنها إلى همذان واتصاله بخدمة

كذبانون، والنظر في أسبابها، ثم اتفق معرفة شمس الدولة واحضار مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه، وعالجه حتى شفاه الله وفاز في ذلك المجلس بخلع كثيرة، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يومًا بلياليهم، وصار من ندماء الأمير، ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرميسين لحرب عناز وخرج الشيخ في خدمته، ثم توجه نحو همذان منهزمًا راجعًا، ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها ثم اتفق تشويش العسكر عليه واشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه وأخذوا جميع ما كان يملكه وساموا الأمير قتله(1) فامتنع من قتله وعدل إلى نفيه عن الدولة طلبًا لمرضاتهم، فتوارى الشيخ في دار الشيخ أبي سعد بن دخدول أربعين يومًا.

فعاود القولنج للأمير شمس الدولة، وطلب الشيخ فحضر مجلسه واعتذر الأمير إليه بكل الاعتزاز فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرمًا مبجلاً، وأعيدت الوزارة إليه ثانيًا، ثم سألته: إذا شرح كتب أرسطو فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا الاشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك".

فرضيت به فابتدأت بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب " الشفاء"، وكان قد صنف الكتاب الأول من القالون، وكان يجمع كل ليلة في داره طلبة العلم وكنت أقرأ من "الشفاء" نوبة وكان غيري يقرأ من "القانون" نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وعبِّيَ مجلس الشراب بآلاته وكنا تشتغل به، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير، فقضينا على ذلك زمنًا، ثم توجه شمس الدولة إلى الطاوم لحرب أميرها، وعاوده القولنج في قرب ذلك الموضع واشتدت علته وانضاف إليه أمراض أخر جلبها سوء تدبيره وقلة قبوله من الشيخ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همذان في المهد، فتوفي في الطريق، ثم بويع ابن شمس الدولة "علي" وطلبوا استيزار الشيخ، فأبى عليهم، وكاتب علاء الدولة يطلب خدمته سرًّا والسير إليه والانضمام إلى جانبه.

---

(1) المصدر السابق، ص28.

وأقام في دار أبي غالب العطار متواريًا، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب وطلب منه منه الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءًا مقدار الثمن رؤوس المسائل، وبقى فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه، أخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين[1]ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ما خلا كتاب الحيوان، وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءًا، ثم أتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة وأنكر عليه ذلك وحث في طلبه، فدل عليه بعض أعدائه فأخذوه وحملوه إلى قلعة يقال لها فردجان، وأنشد هناك قصيدة فيها:

دخولي في اليقين كما تراه *** وكل الشك في أمر الخروج

وبقى فيها أربعة أشهر، ثم قصد علاء الدولة همذان فأخذها، وانهزم تاج الملك ومر إلى تلك القلعة بعينها، ثم رجع علاء الدولة عن همذان، وعاد تاج الملك بن شمس الدولة إلى همذان واصطحب الشيخ معه، ونزل في دار العلوي، واشتغل بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء، وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهداية ورسالة حي بن يقظان وكتاب القولنج، وأما الأدوية القلبية فإنما صنفها أول وروده إلى همذان.

وكان قد تقضي على هذا زمان، وتاج الملك في أثناء هذا يمنبه بمواعيد جميلة، ثم عزم الشيخ على التوجه إلى أصفهان فخرج متنكرًا وأنا معه وأخوه وغلامان في زي الصوفية إلى أن وصلنا إلى طهران على باب أصفهان بعد أن قاسينا شدائد في الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه وحمل إلينا الثياب والمراكب الخاصة، وأنزل في محلة يقال لها كوى كنبذ في دار عبد الله بن بيبي وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه، فصادف من مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله، ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالي الجماعات مجلس النظر بين يديه فحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ في جملتهم فما كان يطاق في شيء من العلوم.

---

(1) المصدر نفسه، ص 26.

واشتغل بأصفهان بتتميم كتاب الشفاء ففرغ من المنطق والمجسطي وكان قد اختصر إقليدس والإرثماطيقي والموسيقى، وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأي أن الحاجة إليها داعية، أما في المجسطي فأورد عشرة أشكال في اختلاف المنظر، وأورد في آخر المجسطي في علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها، وأورد إقليدس شبهًا وفي الإرثماطيقي خواص خمسة حسنة وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون، وتم كتاب الشفاء ما خلا كتابي[1] النبات والحيوان فإنه صنفها في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى سابور خواست في الطريق، وصنف أيضًا في الطريق كتاب النجاة.

واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همذان وخروج الشيخ في الصحبة، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة، وأمر الأمير الشيخ بالاشتغال برصد هذه الكواكب، وأطلق من الأموال ما يحتاج إليه، وابتداء الشيخ به وولاني اتخاذ آلاتها واستخدام صناعة حتى ظهر كثير من المسائل، وكان يقع الخلل في أمر الرصد لكثرة الأسفار وعوائقها، وصنف الشيخ بأصفهان الكتاب العلائي، وكان من عجائب الشيخ أني صحبته وخدمته خمسًا وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم.

وكان الشيخ جالسًا يومًا بين يدي الأمير وأبو منصور الجبان حاضر، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره فالتفت أبو منصور إلى الشيخ وقال: "أنت فيلسوف وحكيم، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها".

فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين واستدعى بكتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهري، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة، قلما يتفق مثلها، وأنشد ثلاث قصائد ضمنها ألفاظًا غريبة في اللغة، وكتب ثلاثة كتب أحداها على طريقة ابن العميد، والثاني على طريقة الصابي، والثالث على طريقة الصاحب، وأمر بتجليدها وأخلاق

---

(1) مقدمة النجاة، سيرة الشيخ الرئيس، ص 30.

جلدها، ثم أوعز إلى الأمير بعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبان وذكر : "أنا ظفرها بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها"، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها، فقال له الشيخ: "إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني في كتب اللغة"، وذكر له كتبًا معروفة في اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها، وكان أبو منصور مجازفًا فيما يورده من اللغة[1] غير ثقة فيها ففطن أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ، وأن الذي حمله عليه ما جبهه به ذلك اليوم فتنصل واعتذر إليه، ثم صنف الشيخ كتابًا في اللغة سماه بلسان العرب (خلاف لسان العرب لابن منظور) لم يصنف في اللغة مثله، ولم ينقله إلى البياض ثم توفي وبقى الكتاب على مسودته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه.

وكان قد حصل تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات وعزم على تدوينها في كتاب القانون.

وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون، من ذلك أنه تصدع يومًا فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن ورمًا يحصل فيه، فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه ولفه في خرقة وغطى بها رأسه، وفعل ذلك حتى قوي الموضع وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي.

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئًا من الأدوية سوى جلنجبين السكر حتى تناولت على أيام مقدار مائة منه وشفيت.

وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر في المنطق وهو الذي وصفه بعد ذلك في أول النجاة، ووقعت نسخته إلى شيراز فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك فوقعت لهم الشبه في مسائل منها وكتبوها على جزء, وكان القاضي بشيراز من جملة القوم فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرماني صاحب إبراهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم الباطن وأضاف إليه كتابًا إلى الشيخ أبي القاسم وأنفذهما مع ركابي قاصد وسأله عرض الجزء على الشيخ وتنجز جوابه فيه، فحضر الشيخ أبو القاسم في يوم صائف عند اصفرار الشمس عند الشيخ، وعرض عليه الكتاب والجزء فقرأ الكتاب ورده عليه وترك الجزء بين يديه والناس يتحدثون وهو ينظر فيه، ثم خرج أبو

(1) مقدمة النجاة، سيرة الشيخ الرئيس، ص30.

القاسم وأمرني الشيخ بإحضار البياض فشددت له خمسة أجزاء كل واحد عشرة أوراق بالربع الفرعوني.

وصلينا العشاء وقدم الشيخ وأمر بإحضار الشراب، وأجلسني وأخاه وأمرنا بتناول الشراب وابتدأ هو بجواب تلك المسائل، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم وأمرنا بالانصراف، وعند الصباح حضر رسوله يستحضرني فحضرت وهو على المصلى، وبين يديه[1] الأجزاء الخمسة، فقال:" خذها وصر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرماني وقل له استعجلت في الإجابة عنها لئلا يتعوق الركابي" فلما حملتها تعجب كل العجب وصرف القيج، وأعلمهم بهذه الحالة وصار هذا الحديث تاريخًا بين الناس.

ووضع في حال المرصد آلات ما سبق إليها وصنف فيها رسالة وبقيت أنا ثمان سنين مشغولًا بالمرصد، وكان غرضي تبيين ما يحكيه بطليموس في أرصاده، وصنف الشيخ كتاب الإنصاف، واليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ، وكان الكتاب في جملته وما وقف له على أثر.

وكان الشيخ قوي القوى كلها وقوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ويشتغل به كثيرًا، فأثر في مزاجه وكان يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة أسير فراش على باب الكرخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج، ولحرصه على البرء إشفاقًا من هزيمة يدفع إليها ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه في يوم واحد ثمان مرات فتقرح أمعاؤه وظهر به السحج وأحوج إلى المسير مع علاء الدولة بسرعة نحو إيذج فظهر به هناك الصرع الذي قد يتبع القولنج، ومع ذلك فقد كان يدبر نفسه ويحقن للسحج ولبقية القولنج فأمر يومًا باتخاذ دانقين من بزر الكرفس في جملة الحقنة طلبًا لكسر ريح القولنج، فطرح بعض الأطباء الذي كان يتقدم هو إليه بمعالجته من بزر الكرفس خمسة دراهم ـ لست أدري أعمدًا فعله أم خطأً لأنى لم أكن معه ـ فازداد السحج من حدة البزر، وكان يتناول مثروذيطوس لأجل الصرع فطرح

(1) المصدر نفسه، ص32.

بعض غلمانه فيه شيئًا كثيرًا من الأفيون وناوله إياه فأكله، وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أفعالهم.

ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لا يستطيع القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي، وحضر مجلس علاء الدولة وهو مع ذلك لا يتحفظ ويكثر المجامعة ولم يبرأ من العلة كل البرء وكان ينتكس ويبرء كل وقت، ثم قصد علاء الدولة همذان[1].

وصار الشيخ معه فعاودته العلة في الطريق إلى أن وصل إلى همذان وعلم أن قوته قد سقطت وأنها لا تفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه وكان يقول: "المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة" وبقى على هذا أيامًا ثم انتقل إلى جوار ربه ودُفن بهمذان في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة.

وكانت ولادته في سنة سبعين وثلاثمائة، وجميع عمره ثمان وخمسون سنة[2].

هذه هي سيرة الشيخ الرئيس كما ذكرها الدكتور ماجد فخري في مقدمة كتاب النجاة عن وليام غولمان عن نيويورك حياة ابن سينا 1974م.

وهي سيرة حافلة بالأحداث وسرعة تحصيله وتدوينه للكتب وتقلباته بالوزارات وتنقلاته ورحلاته مع الأمراء، حتى مات بالدسيسة والغدر والخيانة سنة428هـ عن ثمان وخمسين سنة هجرية.

وللكاتب الكبير عباس محمود العقاد مكتوبًا عن سيرة ابن سينا أورد فيها هذه الأحداث التي ذكرناها والتي هي متفقة مع جميع السير عن ابن سينا.

ثم أضاف هذه الإضافات عن مدى ما طرأ على سيرته من قداسة والاختلاف في مماته ودفنه ومعجزاته في كتبه العلمية: الشفاء، والنجاة، والإشارات، والقانون، ورسائله المتعددة التي

---

(1) مقدمة كتاب النجاة، سيرة الشيخ الرئيس، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص34.

ذكرناها، وعن إفادة ابن سينا بصلاته الشخصية، كما أفاد بالتأليف والتصنيف، وعن كثرة المعجبين به والمحبين والحاسدين في نفس الوقت حتى مات بالخديعة والدسيسة كما يقولون.

يقول الكاتب الكبير عباس محمود العقاد في سيرة ابن سينا (1): "ولم يلبث أن طرأ على سيرته (الشيخ الرئيس ابن سينا) ما طرأ على أمثاله أفذاذ العبقريين الذين ذاعت شهرتهم في حياتهم، فجللته القداسة ورويت عنه الأعاجيب والكرامات، وأصبح ضريح الفيلسوف المتهم في عقيدته مزارًا يطيف به المتبركون المتوسلون، وخيل إليهم أن صاحب الضريح له غير جسد واحد، وأن الناس يتنازعون حسده في كل مكان فقيل، إنه دُفِنَ بهمذانَ، وقيل: إنه دُفِن بأصفهانَ، وزعم بعض الأوربيين أنه دُفِن بالمغرب في الأندلس بسعي ابن رشد وتدبيره، وأعجب من ذلك ما ورد في قصة طبعت بمصرَ عن سيرة (أبي علي ابن سينا وأخيه أبي الحارث) وجاء فيها: أن الفيلسوف قد عَمَّرَ إحدى وثمانين سنة، ودُفِن بسمرقند، وأنه لما شعر باقتراب الموت استنحت في قالب من المرمر على شكل صورته، واعلم تلميذه جاماس الحكيم أن يخفي أمره إذا مات، وليفعل ما يأمره به... وفعل جاماس بالوصية، وأخذ جثة ابن سينا ووضعها في جرن من الرخام... ولكن تلميذه، تفكر أن ابن سينا إذا عاد إلى الحياة دام إلى القيامة وهو شهير في العلوم، فلم يبق لتلميذه اسم ولا رسم، فالأولى تركه على هذه الحالة ثم كسر جاماس الزجاجة السابقة، وأخفى الحمام، وترك ابن سينا على حالته تلك، وانطلق إلى سبيله... أما صوت ابن سينا فكان يسمع والناس يتعجبون، قال الراوي: إن الحمام المسمى ميزار معمور إلى وقتنا هذا، وقد كنت توجهت حين سياحتي إلى سمرقند وأتيت إلى الحمام في وقت التجميد، وأصغيت فسمعت صوته من داخل خلوة، قليلاً قليلاً، فاستمعت زمنًا طويلاً فإذا تزاحمت الناس قلَّ الصوت.

ويستمر الكاتب الكبير في إبراز أهم معالم الشيخ الرئيس فيقول: أما معجزات الرجل الصحيحة؛ فأشهرها وألزمها الباحث في فلسفته وأدلتها على علمه كتاب (الشفاء) في الإلهيات والطبيعيات، وكتاب النجاة وهو مختصر الشفاء، ويقال إنه تركه ناقصًا فأتمه تلميذه الجوزجاني الذي سبقت الإشارة إليه، وكتاب (منطق المشرقيين) ويرجع أنه جزء من الكتاب المسمى

(1) المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عباس محمود العقاد، المجلد التاسع، من ص 303: 306.

بالحكمة المشرقية، وأثبته الجوزجاني وابن طفيل، وابن رشد تارة باسم الحكمة المشرقية باسم الفلسفة المشرقية، وكان الشيخ الرئيس يريد أن يختص به العلية، ويقول عنه: إننا ما جمعناه لنظهره إلا لأنفسنا والذين يقومون منا مقام أنفسنا" وينقض به بعض آراء المشائيين التي ألفها متعلموا كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم، ولكن الكتاب لا يوجد تامًا، وما طبع منه بمصرَ مقصور على المنطق، وهو كاف في الدلالة على منحاه.

ومن ألزم الكتب لمن يدرس ابن سينا كتاب (الإشارات) وهو قسمان: قسم في المنطق، وقسم في الإلهيات، فقد يستغني به من يطلب الإلمام دون التطويل.

وله غير ذلك سجالات وقصص ورسائل كثيرة في أغراض شتى من الحكمة والفقه والرياضيات والتصوف والأدب، طبع الكثير منها ولا يزال بعضها مخطوطًا في المكتبات الشرقية والأوربية، وأشهرها جميعًا قصة الطير، وقصة حي بن يقظان، وقصيدة النفس، ورسالة في القضاء والقدر، وفي المبدأ والمعاد، وفي الأخلاق، وفي القوى الإنسانية وإدراكاتها، وفي الأجرام العلوية، وفي الحدود، وفي إثبات النبوات، وتأويل الرموز، وفي العشق، وفي الزيارة، وفي وقوف الأرض بالفضاء، وليس من العسير الحصول على المطبوع من هذه الرسائل والقصص والحكايات.

وينتقل بعد ذلك الأستاذ عباس العقاد في ذكر أهم ملامح شخصية ابن سينا ومدى اتصاله برجالات عصره، ومدى تأثيره وتأثره، فيقول: وقد أفاد ابن سينا بصلاته الشخصية كما أفاد بالتأليف والتصنيف فاتصل به البيروني الذي قال فيه الأستاذ (ساخاو) الألماني: إنه أكبر عقل ظهر في تاريخ بني الإنسان، وكان يسأله سؤال المستفيد وإن تنكر له فيما بعد، وهو أكبر منه سنًّا وله ذلك الشأن الذي تدل عليه تلك الشهادة من المتأخرين، واتصل به أيو سعيد بن أبي الخير إمام المتصوفة في زمانه، وسأله كذلك سؤال المستفيد قبل أن تقع بينهما الجفوة لاختلاف النزعة المزاج، ولقيه ابن مسكويه الفيلسوف الأخلاقي المشهور، وتتلمذ له أبو عبيد الجوزجاني وأبا القاسم الكرماني، وأبو عبد الله المعصوعي وأبو الحسن بن طاهر بن زيلة وبهمنيار بن المرزبان، وعده عمر الخيام من أساتذته وهو من أبناء الجيل اللاحق بحيله...وكلهم من أصحاب النظر في

الحكمة والطبيعيات والرياضيات، وبقى منهم من بقى على ولائه ولكنه ابتلي في أكثرهم كما يبتلى كل متفوق مناضل محسود.

وكان المعجبون به على الجملة أكثر من محبيه؛ لأنه رزق أسباب الحسد من جيمع نواحيه، فكان رجلاً عظيم الذكاء، عظيم الشهرة، عظيم الاعتداد بالنفس، عظيم النشاط، ممتلئًا بالحياة، لا حيلة له في اجتناب مراتب الرفعة؛ لأنه الطبيب المشهور والفيلسوف المشهور، فلو ترك الأمراء والرؤساء لما تركوه، ومن كان هذا شأنه في عصور المنازعات فلا مناحي له في أن ينازع الناس وينازعوه، فقد أعدته جبلته وجهلة زمانه للمغالبة والمصاولة فوقرت له هذه الصفة في نفوس الناس من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون، سمع كلمة من نظير يتعالى عليه باللغة فلم يهدأ حتى غلبه فيها، واحترقت المكتبة السامانية فوقع في روع أهل بخارى أنه أحرقها لينفرد بما علمه منها ولا يدانيه أحد بمثل علومه، وما زال ديدن الناس مع من يحسون منهم المغالبة أن يعاملوهم بقول القائل: "أصرعه قبل أن يصرعك" أو "تغدَّ به قبل أن يجعلك عساءً" ...فلا جرم وقع في خاطر غلمانه أن يهلكوه قبل أن يهلكهم؛ لأنهم خانوه، قال بعضهم حاسديه يشمت به بعد وفاته:

رأيت ابن سينا يعادي الرجال * وبالحبس مات أخي المهات**

فلم يَشْفِ ما ناله بالشفا * ولم ينجُ من موته بالنجاة**

يريد أنه مات بداء الحبس ـ يعني القولنج ـ أو يريد أنه مات محبوسًا كما قيل في بعض الروايات، ولا حيلة لابن سينا في معاداة الرجال؛ فإنه لو سالمهم لحاربوه ولو نسي أنه أسد لما نسوا أنهم كلاب[1].

بقيت نقطة هامة وهي:

ابن سينا والعصر العباسي:

يقول الدكتور داود الجلبي في الكتاب الذهبي للذكرى الألفية للشيخ الرئيس ص329:" الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا نابغة من نوابغ الشرق، نشأ في عصر كَثُر فيه النوابغ، فلا

(1) عباس محمود العقاد؛ الأعمال الكاملة، المجلد التاسع، من ص 303: 306، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

يستغرب نبوغه في ذلك العصر الذي نضجت فيه العلوم المعارف، وكان قد رُبِّيَ في بيئة وبيت كان فيهما التفكير حرًّا طليقًا.

كان القرن الرابع الهجري الذي عاش فيه ابن سينا من أزهر العصور العباسية من ناحيتي العلم والمعرفة، بخلاف ما كان عليه الأمر من الناحية السياسية، راجت فيه سوق العلم، وكَثُر فيه العلماء، وامتلأت خزائن الكتب بما أنتجته قرائح علماء الإسلام، وما نقله النقلة من علوم أمم أخرى بترغيب الخلفاء والوزراء فقد نقل للرشيد ومن بعده لابنه المأمون هذا الخليفة العالم والمشجع للعلم، المفرق العطاء على النقلة والعلماء، كان أشهر النقلة في العهد العباسي حنين بن إسحاق العبادي رئيس الترجمة في بيت الحكمة زمن المأمون، ابنه إسحاق بن حنين وابن أخته حبيش بن الحسن الأعسم، وثابت بن قرة، وعبد الله بن المقفع وغيرهم، نقل هؤلاء إلى العربية كتبًا مؤلفة بلغات أعجمية مختلفة: يونانية، وسريانية، وفارسية، وهندية تبحث في الطب والفلسفة، والمنطق، والرياضيات، الهندسة، والكيمياء وغيرها، فقدم هؤلاء النقلة بترجمتهم هذه الكتب مائدة شهية حافة بأصناف من المعارف، فعكف علماء الإسلام يغذّون أفكارهم بهذا النوع الجديد من المعرفة، وزادوا عليها، فتشعب العلم وازداد عدد العلماء وكثرت مجالس المناظرة والجدل، وما إن جاءت سنة 370هـ/ 980م وهي السنة التي ولد فيها ابن سينا في بلخ وما تلاها من السنين إلا والثقافة العربية العباسية في أوجها، وقد أصبحت الأمة مترفة الفكر، مترفة الخيال، حرة في البحث والتفكير والتأليف، حتى لقد كان الإسراف في التفكير الحر وجموح الخيال قد أدى إلى تعدد الشيع والفرق والمذاهب الدينية والفلسفية.

في هذه البيئة نشأ ابن سينا وترعرع في بيت كان مركزًا من مراكز الدعوة الإسماعلية والمباحث الفلسفية...

هذا وقل إن ذكر في ترجمة ابن سينا أمير أو وزير أو صاحب شأن إلا وذكر أنه كان له مكتبة عامرة بأسفار العلم والحكمة...

تأثر الشيخ الرئيس ابن سينا بالفلسفة اليونانية، وتأثر بالفلسفة الإسلامية إن جاز لنا أن نسميها فلسفة، فحاول التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من جهة، وبين ما جاء به الإسلام من جهة أخرى.

وهو وإن لم يوفق في ما ذهب إليه حسب الفكر الفلسفي الحديث، فقد قدم مادة فلسفية قيمة للأجيال العربية الإسلامية من بعد، كما شغلت آراؤه وكتبه مفكري الغرب عدة قرون، وكانت كتبه من أهم المصادر الفلسفية.

أما في الطب فقد ترجم كتابه القانون في أواخر القرن الثاني عشر للميلاد إلى اللغة اللاتينية فأصبح مرجعًا للدراسات الطبية في جامعات أوربا، دُرِّسَ في جامعتي مونبليه ولوفان إلى منتصف القرن السابع عشر، وكان هذا الكتاب والمنصوري لأبي بكر الرازي عمدة الأساتذة في جامعة فينا إلى القرن السادس عشر.

أضاف ابن سينا على طب الأقدمين معلومات واسعة في الجنون، والفالج، وأمراض الكبد والصدر والخراجات، وعلاقة بعض الأمراض بالخمر، فإذا هي خطوات أجيال خطاها رجل واحد قل نظيره، هذا وقد اتحف ابن سينا الطب واللغة بمصطلحاته الطبية العربية التي لا يزال معظمها المعوَّل عليه في التأليف عند مؤلفي العرب في الطب.

والخلاصة :

أن ابن سينا تأثر بالثقافة العربية العباسية واستوعبها فوعاها، ولم يتركها كما أخذها، بل كان له في توجيه العقول شأن كبير، فحق علينا أن نذكره بخير ونرجوا له الرحمة والغفران[1].

ألقابه وكنيته:

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، وقد اشتهر في كتب الفلاسفة المتأخرين بما يأتي: أبو علي، الشيخ الرئيس، ابن سينا، وله ألقاب وأسماء وكنى عدة، فهو حجة الحق، شرف الملك، الشيخ الرئيس، الحكيم الوزير، الدستور.

---

(1) الكتاب الذهبي في الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، من ص 329: 331؛ الدكتور داود الحلبي – بتصرف يسير.

أما الشيخ فلقب علمي، والرئيس فلقب سياسي، وهو قد اكتسبه في أكبر الظن من اشتغاله بالسياسة وتوليه الوزارة، ولو أن الغربيين حين نقلوا اسمه وترجموا الرئيس بمعنى (أمير الفلاسفة) هذا وهم من النقلة، فالشيخ الرئيس يدل على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة، فهو أشبه بالحاكم الفيلسوف، كما أراد أفلاطون في جمهوريته.

أما تفسير (ابن سينا) فقد قيل: (سينا) لقبٌ، وقيل: (ابن سينا) اسمٌ، والأشهر أن سينا لقب، واختلفوا في سينا أهي من أصل عربي بمعنى السناء؟ أم من أصل مصري بمعنى الحكيم الكامل؟ أم من أصل تركي مثل: (سيما) أم من أصل عبراني[1].

كما تقول دائرة المعارف الإسلامية [2]أو سرياني (شينا) ثم انقلبت الشين سينًا، وفي كتاب الخوارزمي اسمه: مفيد العلوم ومبيد الهموم: أن أبا علي بن الحسن كان بقرية ببخارى يقال لها سينا فسمى نفسه ابن سينا.

ولم يخرج الباحثون بنتيجة، وقد تعصب أهل كل دولة لدولته، وأراد أن ينسب ابن سينا لنفسه فهو إيراني أو تركي أو عربي، والحق أنه عربي ثقافةً إيراني أصلاً، وهو فوق ذلك كله إنساني عالمي أسهم في بناء الحضارة الإنسانية.

تشيُّعُه:

يعترف ابن سينا في سيرته أن والده كان من الشيعة الإسماعيلية، وأنه قد أجاب داعي المصريين، وكان والده وأخوه الأكبر، وداعي الشيعة يذكرون أمر النفس والعقل على الوجه الذي يعرفونه، وكان يسمعهم ويدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسه، كما سمع منهم ذكر الفلسفة والهندسة، وحساب الهند.

وقد اختلف الباحثون في أمر ابن سينا أهو من أهل الشيعة أم من أهل السنة؟ فالذين ينسبونه إلى الشيعة يعتمدون على نشأته في أسرة شيعية، وأن الطفل يكتسب عقيدته من أهله، وليس أدل على تمسك أسرته بهذا المذهب من اتخاذها أسماء الحسن والحسين وعلى في الآباء والأجداد، وقد

(1) الكتاب الذهبي في الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، من ص329: 331؛ الدكتور داود الجلبي.

(2) باللاتينية أفيسنا وهي مأخوذة عن العبرية أفن سينا، دائرة المعارف الإسلامية، مجلد1، ده بور، ص 203، 204.

التحق ابن سينا فيما بعد بخدمة بني بويه وهم من الشيعة، وحين كتب في الإمامة وأبدى رأيه في الحاكم العادل للمدينة اصطنع مذهب الشيعة من وجوب النص على الإمام، وعصمته من الخطأ، هذا إلى أن تأويله بعض سور القرآن بالرمز واتخاذه الرمز أداة في بعض رسائله مثل: رسالة الطير للتعبير عن أفكاره الفلسفية مما يدل على نزعته الشيعية.

أما الذين ينفون عنه التشيع فإنهم يقولون: إنه صرح في سيرة حياته بعدم قبوله مذهب الإسماعيلية في النفس والعقل، وإن من أساتذته الذين تعلم عليهم الفقه إسماعيل الزاهد، وهو من أهل السنة.

ونحن نرى أن ابن سينا ـ ولو أنه كان أشد إلى الشيعة ميلاً ـ ولا شك كان لهذه الفرقة خطرها في نشأة ابن سينا كما يقول العقاد ص332، المجلد التاسع، الأعمال الكاملة.

إلا أنه مع ذلك كان لاستقلاله بالرأي ونزعته الفلسفية أعلى من الشيعة والسنة على حد سواء[1].

---

(1) انظر: كتاب ابن سينا، أحمد فؤاد الأهواني، ص21، دار المعارف بمصر، وانظر رسالة توفيق التطبيق، الكتاب الذهبي.

ب ــ منهجه في الإلهيات:

إلهيات ابن سينا تنصَّب أولًا وبالذات على الفلسفة الأولى، وإن كانت تعالج بجانبها شيئًا من السياسة والأخلاق.

فموضوعها: هو الموجود من حيث هو موجود[1]، أو الوجود المطلق[2]، والبحث عن الموجود يقتضي البحث عن أسبابه القصوى، عن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ، عن المفارقات للمادة أصلاً، فموضوعه: العلم الإلهي، أشرف الموضوعات، وهو بهذا أشرف العلوم، بل إن العلوم كلها تعتمد عليه، وتستمد منه يقينها وقوتها، وهو يلتقي معها في أنه يحصل كمال النفس الإنسانية، ويهيؤها للسعادة الأخروية.

وقد أطلقوا عليه اسم (الفلسفة الأولى)؛ لأنه العلم بأول الأمور في الوجود، وأول الأمور في العلوم ويسمونه (الحكمة)؛ لأنه أفضل علم بأفضل معلوم، أفضل علم لأنه علم اليقين، وأفضل معلوم لأنه ينصب على الباري جل شأنه، والأسباب التي من بعده.

ويسمونه كذلك (العلم الإلهي)؛ لأنه معرفة الله ومعرفة الأمور المفارقة للمادة في الحد والوجود، ويسمونه أخيرًا (ما بعد الطبيعة) وليس المراد بالطبيعة هنا القوة التي هي مبدأ الحركة والسكون، بل يراد بها جملة الأشياء الحادثة عن المادة الجسمانية بما فيها من قوى وأعراض[3].

إذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية الإلهية وجدناها لم تكن هي فلسفة مدرسة إغريقية بعينها فيما بعد الطبيعة، ولا هي خلاصة المدارس الإغريقية في هذا الجانب مجتمعة، كما لم تكن آراء الإسلام صرفًا بل هي محاولات عقلية ربطت بين فِكَر مختلفة يونانية، وشرقية، ومنطقية، وتصوفية، وتعاليم دينية متنوعة مسيحية وإسلامية[4].

---

(1) مقدمة الشفاء، 10، د/ إبراهيم مدكور.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، هامس ص207، محمد تابت الغندي، المجلد الأول، دار الفكر.

(3) مقدمة الشفاء؛ د/ إبراهيم مدكور، ص10، 11، كتاب الشفاء الإلهيات بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.

(4) انظر: مشكلة الإلوهية بين ابن سينا والمتكلمين؛ د/ محمد البهي، محاضرة في الذكرى الألفية، الكتاب الذهبي، ص319.

وتاريخ الفلسفة يتحدث في وضوح عن عملية (التوفيق) التي سادت طابع التفلسف الإنساني على إثر ضعف (الأصالة) أو الإمامة في المدارس الفلسفية الإغريقية بوفاة أرسطو، وعلى الأخص منذ القرن الأول قبل الميلاد إلى أن ظهرت الفلسفة في بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، وإلى أن ظهر حملة هذه الفلسفة بآرائهم في كثير من جوانب الوجود بعد منتصف القرن الثامن الميلادي تقريبًا، وهي لم تظهر في بغداد في هذا الوقت إلا بعد أن مرت بمدينة الإسكندرية، وأقامت بها أكثر من أربعة قرون، وانتقلت إلى الشرق الأدنى واستقرت به أيضًا فترة طويلة في مدارسه التي أشهرها الرها ونصيبين.

كما لم تصل إلى بغداد أيضًا إلا وقد اجتمعت فيها عناصر مختلفة من الفكر الإغريقي على تنوع مدارسه، ومن الديانات الشعبية والمسيحية، وكذا من التصوف الشرقي والشروح العقلية لبعض الديانات الآرية.

والتوفيق الذي يعد ظاهرة أو طابعًا للتفلسف الإنساني بعد اضمحلال عصر الإمامة أو ما يسمى بالنظام الفلسفي، وبعد مرور الفترة التالية له وهي فترة الشروح والتعليق على كتب زعماء المدارس الفلسفية.

هذا التوفيق يعتمد أكثر ما يعتمد على التأويل العقلي عندما يبدو تعارض بين فكرة فلسفية لمدرسة معروفة وفكرة أخرى لمدرسة ثانية، أو بين فكرة إنسانية على العموم وبعض التعاليم الدينية السماوية وغير السماوية[1].

اشتغل بهذه الفلسفة الدخيلة ـ ولكثير من كتبها هذا الطابع الذي ذكرناه ـ عدد وفير من علماء المسلمين بعد أن نقلت مصادرها إلى اللغة العربية عن طريق كثير من الأطباء والحكماء وغير المسلمين كما عرفنا، ثم فيما بعد عن طريق بعض المسلمين.

والفلاسفة في الجماعة الإسلامية هم ذلكم النفر من هؤلاء العلماء الذين وسعت صدورهم لهذه الثقافة الفلسفية ولم يروا فيها ما يجرح إيمانهم بعقيدتهم الدينية في الله.

---

(1) مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين، محاضرة للدكتور محمد البهي في المهرجان الألفي، الكتاب الذهبي، ص320.

عمل ابن سينا في الجانب الإلهي بعد الصورة الأخيرة للفلسفة الإسلامية الإلهية في المشرق، وهي صورة تعرف بالوضوح وكثرة التعليل والبرهنة، إن لم يختلف عمله هذا في الجوهر والمنهج عن عمل فيلسوف إسلامي مشرقي آخر قبله (الفارابي).

وابن سينا ـ كواحد من الفلاسفة الإسلاميين في القرون الوسطى ـ قبل الفلسفة الدخيلة حتى في جانب ما بعد الطبيعة على أنها حِكَمة تكاد تكون معصومة من الخطأ، ولم يتخل في الوقت نفسه عن اعتقاده بالإسلام، بل زيادة على ذلك رغب في أن يضيف إلى كونه معتقدًا بالإسلام كونه مؤيدًا له من جهة العقل عن طريق (الفلسفة الإغريقية)، وبدا له أنه إذا اتفقت الحكمة والوحي كان ما اتفقا عليه مؤكدًا في الصحة ويقيني المعرفة، وكذلك بدا لغيره من الفلاسفة الدينيين مثل ما بدا له في هذا الشأن أمثال: فيلون اليهودي، ويحيي النحوي المسيحي، والفارابي المسلم.

ورأي ابن سينا في الله تبعًا لذلك ملتقى لرأي الحكمة والدين معًا، وبعبارة أخرى هو جمع لعدة عناصر مختلفة: بعضها يتصل بالمدارس الفلسفية القديمة والبعض الآخر يتصل بطبيعة الأديان ومن بينها الإسلام.

والله في نظر ابن سينا:

أـ واجب الوجود: وهذا رمز للفكرة الأرسطية في العلة الأولى.

ب ـ خير مطلق: وهذا رمز لفكرة الأفلاطونية في المثال الأعلى.

جـ ـ فاض عنه غيره: وهذا وصف للطبيعة العليا في رأي الأفلاطونية الحديثة.

د ـ خالق، قادر، مريد، عالم السماوات والأرض، إلى آخر ما يوصف به.

ولا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماوات......وهي من أوصاف الله تعالى في القرآن الكريم.

ثم تساءل الدكتور محمد البهي، فقال: هل تنسجم هذه الضروب الأربعة من ضروب الوصف التي جمعها ابن سينا في شرحه لذات الله بعضها مع بعض؟...[1]، إنه الوجود الذي يحكم العقل بضرورته من نفسه.

أ- أما واجب الوجود فهو تعبير لأرسطو يتضمن أن "ماصدقه" غير منقسم في وجوده إلى غيره، كما أنه غير منتظر له حالة أخرى ووصف آخر لم يكن له أول الأمر، فهو قائم بنفسه مستغن عن غيره، وثابت لا يتغير، وهو لهذا كامل كل الكمال، كما يتضمن أن ما عداه في الوجود راجع في وجوده إليه، فهو لهذا أقل كمالا منه، وأخيرًا يتضمن وحدة الذات التي هي ماصدقه وحدة في حقيقة أمرها، وفي مفهومها، فوحدتها من كل وجه، وهي لذلك ليست ذاتين فأكثر وليست في تصور الذهن إياها مركبة من جزأين فأكثر[2].

إن ابن سينا قد أعرض عن دليل أرسطو لإثبات المحرك الأول وهو الإله؛ لأنه رأى أنه قد انتهى به إلى محرك أو إله لا فعل له، حيث إن العالم يتحرك شوقًا إليه ومحبة وعشقًا نحوه، باعتباره غاية له، فلم يصدر العالم عنه.

وقد اضطر ابن سينا، وهو أرسطي الاتجاه في الطبيعة وما بعد الطبيعة إلى العدول عن رأي أرسطو في الإله وتصويره له ما رآه من أن القرآن نفسه يصرح بأن الله ليس علة غائية للعالم فحسب، بل هو علة فاعلة صدر عنها، لولاها لما كان العالم، ولولا عنايته به لما بقى موجودًا طرفة عين، وفي هذا يقول في بعض ما يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ﴾[سورة فاطر، سورة مكية، (35/41)].

إن الشيخ الرئيس حين جعل العالم محتاجًا في وجوده لله ربط بينهما برباط وثيق لا انفصام له، وهو رباط ما بين العلة والمعلول، كما أنه قد استخدم فكرة الواجب بذاته والواجب بغيره، أي

---

(1) مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين، محاضرة د/ محمد البهي، الذكرى الألفية لابن سينا، الكتاب الذهبي، ص320، 321.

(2) المصدر نفسه، ص321، 322.

الممكن في التوفيق بين الدين والفلسفة، حتى ظن أنه أرضى كلا من هذين الطرفين[1] أنه أرضى الفلسفة؛ إذ استطاع أن يثبت لواجب الوجود كل ما رأى أرسطو إثباته لمحركه الأول من خصائص: الوحدة، البساطة، أنه عقل محض، وفعل محض، أزلي أبدي ..إلخ، وإلا لو لم تثبت له هذه الخصائص لكان معلولًا بغيره، لا واجب الوجود لذاته، بل قد أفاد من هذه الفكرة في سبيل إثبات ما رأى الدين إثباته لله تعالى من صفات أخرى، مع بقائه دائمًا واحدًا بسيطًا من كل وجه؛ إذ أرجع كل هذه الصفات لذاته على نحو ما فعل المعتزلة وإلا لاحتاج إلى علة بها يكون التركيب، وقد ثبت أنه واجب الوجود بذاته.

كما أنه قد أرضى الدين حين ربط بين الله والعالم برباط العلة والمعلول، كما ذكرنا من قبل، وإذن فالعالم مدين بوجوده لله ما دام لا وجود له من ذاته، فهو وإن كان قديمًا كما يقول أرسطو لقدم علته، ولضرورة التلازم بين العلة والمعلول وجودًا وعدمًا، لم يوجد من نفسه، بل هو مخلوق لله، ودائم أبدًا بدوام الله الأزلي الأبدي[2] كما سيجئ في مسألة قدم العالم وحدوثه ومشكلة خلق العالم عن الله أو صدوره عنه في الباب الأخير من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

ويقول الأستاذ عباس العقاد: "ولم يكن ابن سينا مبدعًا في كلامه عن واجب الوجود، أو ممكن الوجود؛ لأن الفارابي قد سبقه إليه، كما سبقه المعتزلة وبعض المتكلمين.

ولكن ابن سينا قد أبدع في تقسيم الوجود إلى واجب بذاته، وممكن بذاته ولكنه واجب لغيره، وبذلك وفق بين القائلين بقدم العالم وخلقه، فإن العالم ممكن بذاته، ولكنه واجب بغيره؛ لأنه كان في علم الله لا بدَّ أن يكون[3].

وهكذا كانت فكرة واجب الوجود عند ابن سينا والفارابي كان الدافع إليها أمران:

---

(1) الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، دكتور محمد يوسف وموسى، الكتاب الذهبي، ص278، بمناسبة المهرجان الألفي لابن سينا.

(2) الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، د/ محمد يوسف موسى، الكتاب الذهبي، ص278، 279.

(3) الأعمال الكاملة، المجلد التابع، ص335؛ عباس العقاد، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

الأمر الأول: أن واجب الوجود لا ماهية له مثل ماهية الجسم، ومن ثم لا تستطيع البرهنة عليها على وجودها كما نقيم البرهان العقلي على وجود الأشياء، فهو لا برهان عليه بل هو برهانٌ على جميع الأشياء، وعلى ذلك فإثبات واجب الوجود لن يبدأ عند الفارابي وابن سينا من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين، بل ينبغي أن يُسْتنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجودًا أولًا واجب الوجود، وجوده عين ماهيته.

يقول الشيخ الرئيس: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾.

أقول: إن هذا حكم لقوم، ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت، آية (53)]، أقول إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[1].

الأمر الثاني: وهو ما يتعلق بصورة خلق الله للعالم عندهما، وهي علاقة خير وعلم وليست علاقة إيجاد، وكل هذا من أجل أن ينفيا عن الله صفة الإرادة التي قال بها الأشاعرة إنها قديمة؛ حيث تؤدي إلى الوقوع في إشكالات كثيرة منها:

أ. كيفية خلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة، ومنها ما الذي يوجب أن تكون هذه الإرادة القديمة سببًا في وجود فعل من الأفعال في وقت دون وقت آخر..إلخ هذه الإشكالات[2].

فالسبب الثاني الذي جعل الفارابي وابن سينا يقولان بواجب الوجود هو تصورهما علاقة الله بالأشياء والعالم أنها علاقة خير وعلم لا علاقة قصد ولا علاقة طبع، وهذا من أجل التوفيق بين

---

(1) الإشارات؛ ابن سينا، ج3، ص54، 55، الطبعة الثالثة، دار المعارف.

(2) انظر دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية؛ د/ يحيى هويدي، ص208: 212، دار النهضة العربية، 1972م.

صفات واجب الوجود الفلسفية وبين الدين الإسلامي الذي يقول بأن العالم صنع الله، وأن الله علة فاعلة لهذا العالم.

ب ـ وما يتضمنه واجب الوجود على هذا النحو: وحدة في حقيقة أمرها وفي مفهومها؛ فوحدتها من كل وجه حتى في التصور الذهني، إذا وضع في جواره في وصف العلة الأولى أو في وصف الله ما ينسب إلى أفلاطون في تحديد المثال الأعلى عنده من أنه الخير المطلق.. بعد التأمل قليلاً يتضح أن وصف الكلمة الأولى بالخير أو بأي وصف آخر بعد وصفها بأنها واجبة الوجود ضعيف الانسجام، أو هو عبارة عن ضم لا ترابط فيه؛ لأن من خصائص واجب الوجود ـ كما أسلفنا ـ أنه واحد من كل وجه في الواقع وفي تصور الذهن إياه، فبعد أن توصف العلة الأولى أو الله بأنها واجبة الوجود أصبح من لوازمها عندئذ أنها واحدة في الذات وفي المفهوم، فلو وصفت بالخير بعد ذلك ـ والخير ليس مستلزمًا استلزامًا عقليًّا لمعنى واجب الوجود ـ لأصبحت ذاتًا لها صفة، أو بمعنى آخر يتصورها الذهن مركبة من موصوف وصفة، فلم يبق ماصدق واجب الوجود واحدًا في المفهوم، وإن بقى واحدًا في الذات، والغرض أنه واحد من كل وجه.

ولهذا يُؤْثَر في حل هذا الإشكال عن جدل الأفلاطونية الحديثة، كما يؤثر عن رجال الفلسفة المسيحية في المشرق وبخاصة عن الناطرة: أنه لا تضار وحدة العلة الأولى أو وحدة الله باتصافها بصفات أخرى إذا كانت هذه الصفات في واقع الأمر ليست أمورًا أو أشياء وراء الذات، بل هي والذات شيء واحد، وقيمة هذا الحل تتضح من أنه لم يرتفع به التركب في التصور الذهني وهو: أن هناك موصوفًا ذا صفة[1].

ويبدو أن ابن سينا متأثرٌ في وصف الله بالخير المحض، متأثرٌ أيضًا بالدين الإسلامي، فإن الله تعالى يقول: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[آل عمران: آية 26]، فإن الله في الدين الإسلامي لا يفعل إلا خيرًا وفي نظرية ابن سينا في الخير والشر يقول ابن سينا: وليس الخير المحض إلا الواجب لذاته...أم الممكن الوجود بذاته فليس خيرًا محضًا؛ لأن ذاته بذاته لا يجب لها الوجود.

---

(1) مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين؛ د/ محمد البهي، الكتاب الذهبي، ص322، بمناسبة الذكرى الألفية.

فذاته بذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم يوما ما فليس في جميع جهاته بريئًا من الشر والنقص[1].

فالأديان عمومًا تميل إلى وصف الله تعال بالخيرية؛ فهو وصف يتفق مع الأديان السماوية والإسلام؛ فهو يُجَوِّز عقلاً ونصًّا وصف الله تعالى به، لكن لم يَرِد إطلاقه اسمًا على الله تعالى، وربما يكون من الأسماء التي استأثر الله بها، فأنا أرى أنه توفيق بين الدين والفلسفة في هذا الإطلاق أيضًا.

جـ ـ ولو انتقلنا بعد ذلك إلى تعرف الانسجام أو عدم الانسجام بين وصف العلة الأولى أو الله بواجب الوجود أولًا، ووصفها إثر ذلك بأن غيرها فاضي عنها لوجدنا على الأقل أن الوصف الثاني إضافة جديدة لم تعرف لأرسطو صاحب واجب الوجود، ووجدنا أيضًا أن وصف العلة الأولى بفيض غيرها عنها بعد وصفها بواجب الوجود ربما يشعر بتغييرها وعدم ثباتها على حال واحدة؛ ولذا نرى أفلوطين صاحب هذا الوصف الثاني يستخدم ـ دفعًا لهذا التوهم ـ في تصور الفيض عن العلة الأولى أسلوب الخيال والشعر، فيشبه الفيض بأشعة الشمس والبرد عن الثلج، ويقصد إلى أمرين في ذلك: إلى أن الفيض أمر طبيعي فهو متصور في جانب العلة الأولى منذ تصورها الإنسان، وإلى أنه لا يعتبر من ذاتها ولا من وحدتها شيئًا كالأشعة بالنسبة للشمس في كلا الأمرين، فهذا ضم شيء إلى شيء كالذي هنا في إضافة الفيض إلى واجب الوجود في وصف العلة الأولى، إن لم يوهم شيئًا من التضارب على نحو ما شعر به أفلوطين عندما حاول رفعه على الوجه السابق، فليس ذا مغزى أكثر من أنه تأليف وجمع فقط لذات التأليف والجمع، فضلاً عن أنه يفضي إلى التركيب الاعتباري في مفهوم العلة؛ إذ ستصبح موصوفة بصفة، وذلك تأباه وحدتها من كل وجه التي هي من مستلزمات كونها واجبة الوجود[2].

---

(1) النجاة قسم الإلهيات، ص265، دار الآفاق الجديدة ، وقارن عباس العقاد، المجلد التاسع، ص340 الخير والشر.

(2) مشكلة الألوهية بين ابن سيناب والمتكلمين، د/ البهي، ص322، 323، الكتاب الذهبي بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.

والواقع أنه ضم وتأليف من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة؛ حيث نقل مصطلح واجب الوجود بصفاته الفلسفية والتي من أخص صفاته البساطة والوحدة الحقيقية حتى في العقل وفي التصور الذهني، ثم أراد أن يوفق بين هذه الصفات الفلسفية وبين قول القرآن بأن الله خالق كل شيء، وأنه مبدع العالم، فصدر عن الأول الواجب الوجود عقل أول ثم عقل واجب الوجود فصدر عنه عقل ثان، وعَقِلَ نَفْسَه باعتبارها ممكنة الوجود فصدر عنه الفلك الأول، وعقل نفسه باعتبارها واجبة الوجود لغيره صدر عنه نفس الفلك الأول، وهكذا حتى العقل العاشر، والفلك التاسع، وهكذا فالأول عقل محض لا يمكن أن يكون عنه مباشرة موجودات من هذه الأشياء المادية وهذه الموجودات حتى صدرت عن الأول على الترتيب المعلوم[1].

وبسبب هذه الوسائط المتدرجة من أدنى إلى أعلى تكون كلها قد صدرت في الواقع ونفس الأمر عن الأول، فهو موجد كل شيء بلا ريب[2].

ولكن ابن سينا ضعيف في هذه النقطة في هذا التوفيق؛ لأن رأيه يؤدي إلى قدم العالم وسلب الإرادة والاختيار عن الله؛ لأن أحد الطرفين علة للآخر فيصدر عنه أزلًا صدورًا لازمًا، ويلازمه حتمًا في الوجود؛ ولذا نقد الغزالي ابن سينا والفلاسفة نقدًا لاذعًا، وأعلن سخريته الشديدة وهجومه العنيف على الفلسفة والفلاسفة المسلمين جميعًا.

د ـ أما الوصف بالخلق والقدرة والإرادة... إلخ فمع كونه يؤدي إلى التركب الاعتباري في مفهوم العلة التي أصبحت واجبة الوجود؛ لأنه وصف بها لم يتضمنه معنى واجب الوجود، فإنه فوق ذلك يتعارض في وضوح مع الفيض في وصف العلة الأولى أو الطبيعة العليا أو الله تعالى.

فالخلق والقدرة والإرادة... معانٍ تنبئ عن الفعل والتأثير القائم على الاختيار في جانب العلة الأولى إذا وصفت بها، بينما وصفها بالفيض بعد ذلك أو قبل ذلك يدل على أن صدور الموجودات عنها بطبيعتها، فهو أمر لازم لها لا يخضع لاختيارٍ كما لا يتصل بمقولة الفعل.

---

(1) انظر فصل نظرية الصدور، الباب الرابع من البحث.

(2) الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد؛ د/ محمد يوسف موسى، الكتاب الذهبي، ص292.

وابن سينا في جمعه وصف العلة الأولى أو الله لهذين النوعين من الوصف ـ نوع الفعل والتأثير من جانب عندما يصفها بالخلق والقدرة.... ونوع الإلزام والطبع من جانب آخر عندما يصفها بالفيض، لم يكن صاحب اختيار في ذلك على ما اعتقد، بل إما اضطر إلى الجمع بينهما إرضاءً للدين وحرصًا على الفلسفة، أو قصر تفلسفه على تعليل ما نُقِلَ إليه من هذا الشأن عن مدرسة الإسكندرية في عهدها الأخير، وهو عهد التوفيق بين المسيحية والفكر الفلسفية اليونانية، والحكم التصوفية الشرقية[1].

وفوق هذا فإن وصف العلة الأولى بالعلم بأنه علم شامل لكل شيء في الوجود مفضي إلى عدم الثبات على حال واحدة في ذات العلة؛ لأن ضربًا من موضوع العلم وهو الوجود المشاهد متغير، والعلم بما يقع فيه من أحداث جزئية متجدد، بينما وصف العلة نفسها بواجب الوجود يقتضي حتمًا بقاءهما على حال واحدة.

وابن سينا حاول أول ما حاول أن يوضح: أن وصف العلة الأولى التي جعلت واجبة الوجود، ووصفها بصفات أخرى كالصفات التي أتى بها الدين لا يتعارض مع وحدتها في ذاتها؛ لأن مرد هذه الصفات إلى نفس الذات وليست أمورًا أو معاني أخرى وراءها، وهنا في هذه المحادثة يشرح صفات الخلق والإرادة والقدرة والحياة... إلى آخر تلك الصفات بما لا يخرج عن معنى العلم، ويذكر أن ذات واجب الوجود ـ لأنها مجردة ـ عقل محض، فهي علم كذلك، فليس هناك إذن في دائرة العلة الأولى أو الله تعالى غير العلم، أو بعبارة أخرى غير الذات.

وفات ابن سينا في ذلك أن وحدة العلة في تصور الذهن إياها بعد كونها واجبة الوجود لم تصن بهذا الشرح، وبتلك المحاولة العقلية؛ لأنه لم يزل باقيًا: أن هناك في دائرتها موصوفًا ذا صفة.

كما حاول أن يبين أن وصف العلة الأولى بشمول العلم لا يتنافى مع بقائها على حال واحدة، هذا البقاء الذي استلزمه وصفها بأنها واجبة الوجود؛ لأن علمها بالأحداث الجزئية في هذا العالم. هكذا يذكر ابن سينا ـ ليس عن طريق وقوعها في آناتها وأزمنتها بل عن طريق مبدأ كلي لها، فعنصر

---

(1) مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين، د/ محمد البهي، ص323، 324، الكتاب الذهبي، بمناسبة الذكرى الألفية.

الزمن ـ وهو سبب التغيير والتجديد ـ ليس داخلاً إذن في علم العلة الأولى أو علم الله، وإن دخل في متعلق علمه وموضوعه(1).

ولم نر لابن سينا محاولة في بيان انسجام وصف العلة الأولى بفيض غيرها عنها مع وصفها بالخلق والقدرة والإرادة... وبعض مؤرخي الفلسفة يحاول أن يعلل بقاء هذه الفجوة عنده بأن المنطق أو التعليل العقلي لم يكن الطابع الوحيد لتفلسف ابن سينا، بل طابع تفلسفه العام هو منطق في البداية وتصوف في النهاية، وفي مجال المنطق يطلب التعليل، وفي مجال التصوف يعجز منطق الإنسان ويسود نور البصيرة.

هكذا يبرر بعض مؤرخي الفلسفة موقف ابن سينا عندما يراه يضيف الفيض إلى أوصاف العلة الأولى بعد أن يصفها بواجب الوجود ويصفها كذلك بصفات الخالق الفاعل.

وهناك أربعة أنواع من المبادئ ترجع إلى أربعة مصادر في المعرفة: ترجع إلى أرسطو، وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة، وكتاب الله المنزل، جمعها ابن سينا في شرحه لذات الله تعالى، وشغل نفسه بالتوفيق بين بعضها بعضًا، مع أن بعضها يضاد البعض الآخر منها.

ونتيجة مثل هذا التوفيق لا ينتظر أن تكون سوى عدم انسجام في واقع الأمر بين العناصر التي وفق بينها، وسوى التقيد في فهم ما قصد إلى شرحه وتوضيحه, لكن هي سمعة أفلاطون وأرسطو في تاريخ الفكر القديم حملت رجال الأفلاطونية الحديثة على أن يحرصوا على آرائهما، ورغبة علماء الإسكندرية في إحلال الوئام محل النزاع بين الفلسفة والمسيحية دعتهم إلى أن يضيفوا ما يختص به دين سماوي في جانب المعبود إلى ما وراءه من الفكر الأرسطية والأفلاطونية، ثم أخيرًا ميل فلاسفة المسلمين إلى أن يؤيدوا الإسلام عن طريق الحكمة اليونانية ذائعة الشهرة في العصمة ـ بحق أو بغير حق ـ جعلتهم يدرسون ما نقل إليهم منها ويحاولون ما وسعتهم المحاولة أن يخرجوا منها مع الإسلام وحدة متجانسة(2).

---

(1) المصدر نفسه، ص324، الكتاب الذهبي.

(2) مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين؛ د/ محمد البهي، ص324، 325، الكتاب الذهبي.

إنها سمعة الفلسفة اليونانية وشرحها عند ترجمتها إلى العربية ودعوة الإسلام إلى النظر والتفلسف جعلت هؤلاء النفر من علماء المسلمين المسمون بالفلاسفة المسلمين يحاولون التوفيق بين هذه الفكر الفلسفية وبين معتقدات الدين الإسلامي ظنًّا منهم أن ذلك يؤدي إلى المعرفة اليقينية في الإلهيات فكانت هذه الفلسفة السينوية آخر محاولة في الفلسفة الشرقية الإسلامية محاولة تتسم بالكثرة في البرهنة والتعليل.

الباب الأول

المبحث الثاني: ابن تيمية ومنهجه في الإلهيات

أ ـ سيرة ابن تيمية:

لدائرة المعارف الإسلامية ترجمة عن حياته آثرنا أن ننقلها؛ لأنها مختصرة وجاءت بالأحداث الهامة في حياته.

فابن تيمية: هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن المفتي شهاب الدين عبد الحليم بن الإمام المجتهد شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام ابن عبد الله أبي القاسم الحراني، أحد الأعلام، ولد في ربيع الأول سنة إحدى وستين وسبعمائة[1].

وتقول دائرة المعارف الإسلامية[2]:

ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد بن تيمية[3] الحراني، متكلم وفقيه عربي، ولد في يوم الاثنين 10ربيع الأول 661هـ/22يناير 1263م، في حران[4]، القريبة من دمشق فرَّ أبوه من جور التتار، ولجأ بأسرته إلى دمشق في أواسط عام 667هـ/1268م، ولما كان أحمد في عاصمة بلاد الشام عكف في حداثته على دراسة العلوم الدينية وحضر على والده، كما حضر على زين الدين أحمد بن عبد الدايم المقدسي، ونجم الدين ابن عساكر، وزينب بنت مكي، وغيرهم.

---

(1) كتاب تذكرة الحفاظ، الجزء الرابع، الطبعة الخامسة عشرة، الذهبي، ص1496، الطبعة الثالثة، 1377ه/ 1958م.

(2) المجلد الأول، دار الفكر ؛ محمد بن شنب ص109.

(3) وسبب تسمية أسرته بذلك: قيل إن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء، فرأى هناك طفلة، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتًا، فقال: يا تيمية، يا تيمية؛ فلقب بذلك، قال ابن النجار ذكر لنا أن جده محمدًا كانت أمه تسمى تيمية، وكانت واعظة فنسب إليها وعرف بها.

(4) حران: هو بلد، هو موطن الصابئة بالشام، والصابئة اختلف المؤرخون في الدين الذي هي عليه، فقيل: إنهم ليس لهم دين سماوي، بل هم باقون على فطرتهم، وقيل: إنهم يعبدون الملائكة، وقيل : موحدون، ولكن يعتقدون بتأثير النجوم، وإن الله فوض بتدبير هذا العالم إليها، وقيل: غير ذلك. راجع تفسير ابن كثير، جـ1، ص104.

وأتم دراسته ولم يبلغ العشرين من عمره ولما توفي والده عام 681هـ/ 1282م أخذ يُدرِّسُ الفقه الحنبلي مكانه، وكان يفسر القرآن على كرسي من حفظه يوم الجمعة من كل أسبوع وبرع في علوم القرآن والحديث والفقه والكلام وغير ذلك.

ولقد دافع عن سنن السلف الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق إليها، مع أنها مستقاة من القرآن والحديث، ولكن حريته في الجدل والمناظرة جلبت عليه عداوة الكثيرين من علماء المذاهب الثلاثة الأخرى، وحجَّ إلى مكةَ عام 691هـ/ 1292م، ولما كان في القاهرة في ربيع الأول عام 691هـ/ 1299م أو 698هـ أفتى في مسألة جاءته من حماة عن صفات الله بما ألب عليه علماء الشافعية، وأغضب الرأي العام؛ فكان جزاؤه الحرمان من منصب التدريس، ومع ذلك فقد عُيِّن في العام نفسه للحض على الجهاد ضد التتار.

ذهب ابن تيمية عام 705هـ/(1306ـ 1307م) إلى القاهرة، وقد اتهموه بالتجسيم؛ فحكم عليه بأن يلقي هو وأخواه في الجبِّ بقلعة الجبل، وبقى فيه سنة ونصف سنة[1].

وفي شوال عام 707هـ /1308م نوقش في مسألة كتبها في الرد على منتسب (الاتحادية) إلا أن الحجج التي جاء بها جردت خصومه من أسلحتهم، ولما رجع على البريد إلى دمشق اضطر إلى العودة إلى القاهرة بعد مرحلة، ثم سُجِنَ بحبس القضاة لأسباب سياسية سنة ونصفًا علَّمَ أثناءها أهل الحبس أصول الدين، ولما أُخلي سبيله بأيام قلائل اعتُقل في برج بالإسكندرية مدة ثمانية أشهر، ثم عاد إلى القاهرة؛ حيث حصل على وظيفة مدرس في مدرسة أسسها السلطان الناصر، مع أنه امتنع عن إفتاء هذا السلطان بما يجيز له الانتقام من أعدائه.

توفي ليلة الاثنين عشرين ذي القعدة 728هـ/ 26سبتمبر 1328م، وقُدِّرَ عدد من حضر دفنه في مقابر الصوفية بمائتي ألف رجل وخمسة عشر ألف امرأة، ولقد كتب ابن الوردي مرثية له وغيرُه[2].

مؤلفات ابن تيمية:

(1) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، ص109، 110، دار الفكر.

(2) دائر المعارف الإسلامية، المجلد الأول، ص110، 111، دار الفكر.

وصل إلينا من بين الخمسمائة مؤلف التي يُقال أنه صنَّفها:

1ـ رسالة الفرقان بين الحق والباطل.

2ـ معالم الوصول، وهو تفنيد لقول الفلاسفة والقرامطة الذين يذهبون إلى أن الأنبياء قد يكذبون في بعض الأحيان.

3ـ التبيان في نزول القرآن.

4ـ الوصية في الدين والدنيا، ويطلق عليه: الوصية الصغرى.

5ـ رسالة في النية في العبادات.

6ـ رسالة العرشي هل هو كرسي أم لا؟

7ـ الوصية الكبرى.

8ـ الإرادة والأمر.

9ـ العقيدة الواسطية.

10ـ المناظرة في العقيدة الواسطية.

11ـ العقيدة الحموية الكبرى.

12ـ رسالة في الاستقامة.

13ـ الإكليل في المتشابه والتأول.

14ـ رسالة الحلال.

15ـ رسالة في زيارة بيت المقدس.

16ـ رسالة في مراتب الإرادة.

17ـ رسالة في القضاء والقدر.

18ـ رسالة في الاحتجاج بالقدر.

19ـ رسالة في درجات اليقين.

20ـ كتاب بيان الهدى من الضلال في أمر الهلال.

21ـ رسالة في سنة الجمعة.

22ـ تفسير المعوذتين.

23ـ رسالة في العقود المحرمة.

24ـ رسالة في معنى القياس.

25ـ رسالة في السماع والرقص.

26ـ رسالة في الكلام عن الفطرة.

27ـ رسالة في الأجوبة عن أحاديث القصاص.

28ـ رسالة في رفع الحنفي يده في الصلاة.

29ـ كتاب مناسك الحج، وهذه الأبحاث الصغيرة جمعت في مجموعة عنوانها (مجموعة الرسائل الكبرى).

30ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

31ـ الواسطة بين الخلق والحق.

32ـ رفع الملام عن الأئمة الأعلام.

33ـ كتاب التوسل والوسيلة.

34ـ كتاب جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١﴾ تعدل ثلث القرآن.

35ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، وهي رسالة في الرد على بطرس الرسول وأسقف صيدا وأنطاكية.

36ـ الرسالة البعلبكية.

37ـ الجوامع في السياسة الإلهية والآيات النبوية.

37ـ تفسير سورة النور.

38ـ كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول.

40ـ تخجيل أهل الإنجيل، وهو رد على النصرانية.

41ـ المسألة النصيرية، وهي فتوى ضد النصيرية الذين كانوا يقطنون جبال الشام.

42. العقيدة التدمرية.

43. اقتضاء الصراط المستقيم، ومجانية أصحاب الجحيم، وهو في الرد على اليهود والنصارى.

44. جواب عن (لو).

45. كتاب الرد على النصارى.

46. مسألة الكنائس.

47. الكلام على حقيقة الإسلام والإيمان.

48. العقيدة المراكشية.

49. مسألة العلو، وهي مسألة العلو في التحدث عن الله.

50. نقض تأسيس الجهمية.

51. رسالة في سجود القرآن.

52. رسالة في سجود السهو.

53. رسالة في أوقات النهي والنزاع في ذوات الأسباب وغيرها.

54. كتاب في أصول الفقه.

55. كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليمين.

56. مسألة الحلف بالطلاق.

57. الفتاوى.

58. كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

59. جوامع الكلم الطيب في الأدعية والأذكار.

60. رسالة العبودية.

61. رسالة تنوع العبادات.

62. رسالة زيارة القبور والاستنجاد بالقبور

63. رسالة المظالم المشتركة.

64. الحسبة في الإسلام.

65ـ منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة.

66ـ الرد على المنطقيين.

67ـ نقض المنطق.

68ـ موافقة صحيح المعقول لصريح المعقول.

69ـ تفسير سورة الإخلاص.

70ـ وكتاب النبوات.

71ـ كتاب الصفدية[1].

72ـ تفسير القرآن في ثلاثين مجلدًا.

73ـ التحفة العراقية في الأعمال القلبية.

74ـ مسائل الإسكندرية للرد على الملاحدة والاتحادية وتعرف بالسبعينية؛ لاشتمالها للرد على ابن سبعين وأضرابه.

ب ـ منهج ابن تيمية في الإلهيات:

يقوم النقد عند ابن تيمية على أسس ثلاث[2]:

أولًا: المحافظة على التفرقة بين الله والإنسان؛ الله يعبد وحده، والإنسان يعبده ولا يعبد.

ثانيًا: الحرص على تحقيق معنى (الإنسانية) في الإنسان، فلا يرتفع الإنسان به في النظرة إليه عن إنسانيته كما لا ينحدر بهذه النظرة عن مستوى هذه الإنسانية.

ثالثًا: فصل التعاليم الإسلامية التي تدور حول هذين المبدأين السابقين عن العناصر الثقافية والدينية الدخيلة والتي اشتبكت بتعاليم الإسلام وأمالتها بعد الاشتباك بها عن أن تكون ممثلة للقرآن والسنة الصحيحة على نحو ما كان يمثل فهم الرعيل الأول للإسلام.

---

(1) في الرد على الفلاسفة في قولهم إن معجزات الأنبياء عليهم السلام قوي نفسانية، وفي إبطال قولهم بقدم العالم، انظر العقود الدرية، ص37 من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية الإمام الحافظ المحقق أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة حجازي بالقاهرة، 1356هـ/1938م.

(2) الفكر الإسلامي في تطوره، ص35.

هذه الأسس يتصل بعضها ببعض في الواقع اتصالًا وثيقًا، وبالأخص أن الأساس الثالث يعتبر كنتيجة أو كهدف للأساسين قبله[1].

فإذا حرص الإنسان المسلم على التفرقة بين الله والإنسان وعلى تحقيق معنى الإنسانية للإنسان علم أن الغلو في رفع الإنسان؛ كالغلو في خفضه، طارئ على تعاليم الإسلام لأسباب لا تتصل بجوهر الرسالة الإسلامية، وأن الغلو في الرفع والغلو في الخفض أشبه بتحريف هذه الرسالة، ومن هنا يجدر بنا أن نفهم أن نقد ابن تيمية للمذاهب المعاصرة له يعني فصل الدخيل من الثقافة والآراء الدينية وغير الدينية عن الإسلام، وما يسمى سلبيًّا في نقده هو ما يتصل بالدخيل الطارئ، وما يسمى إيجابيًّا في منهجه هو ما يمثل في نظره تصوره للإسلام والقرآن والسنة الصحيحة.

نعم إن ابن تيمية في عمله النقدي هذا قد يستخدم بعض العبارات القاسية؛ مما يسيء إلى حيدة العالم الفاضل لكن مع ذلك لا نستطيع أن نتهمه بأن أحكامه في هذا الفصل بين الإسلام والدخيل عليه تقوم على تقصير منه في الاطلاع على مؤلفات المذاهب القائمة في وقته بأقلام أصحابها وأتباعها، إذ المعروف عن ابن تيمية أنه اطلع على ألوان ثقافة وقته ومذاهبها كما اطلع الغزالي على فلسفة ابن سينا قبل نقدها في مصادر ابن سينا نفسه، ومن هنا نقد ابن تيمية الشيعة في كتابه: منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية) نقض فيه مذهب الشيعة كما تصوره كتاب (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة)؛ لابن مطهر الحلي الشيعي.

كما نقد ابن تيمية في كتابه (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) تصوف ابن سبعين وعمر بن الفارض ومن تتلمذ عليهم من معاصريه أمثال عبد الرازق السمرقندي، والمنجي، في مصر إذ كلاهما تتلمذ على محيي الدين ابن عربي، وكلاهما كانت له مكانة مرموقة لدى الحاكم وفي قومه، وهو ينقد النوع الذي سماه بـ (تصوف الملاحدة)[2].

(1) المصدر نفسه، ص35، 36.

(2) انظر: الفكر الإسلامي في تطوره، من ص56: 61، عن تصوف الملاحدة.

3. ونقد ابن تيمية الفلاسفة الذين كانوا يمثلون في نظره مدافعين عن الفكر الدخيل في صورة الملائمة بينه وبين الإسلام، والفكر الدخيل لا يرضى عنه ابن تيمية جملة فضلاً عن تزاوج بينه وبين تعاليم الإسلام، وعاب على فلاسفة المسلمين احتفاءهم به والدفاع عما فيه من وثنية وتهديد للإسلام كدين وكمصدر توجيه، وكتابه (موافقة صحيح المنقول لصريح العقول) خصصه لقضية العقل والدين، وخصصه للعقل كعقل، وللعقل كمحصول فكرى ورد للمسلمين باسم الفلسفة.

أما العقل كعقل فيرى ابن تيمية أنه لا يعارض الدين في شيء ما إذا صح النقل عن الدين وخلص العقل من الغرض والهوى، جاء التقاؤها معًا أمر تحتمه طبيعتهما؛ إذ عقل الإنسان مخلوق لله، والدين وحي من الله وكلاهما لهداية الإنسان فلا يناقض أحدهما الآخر، فإذا تعارض العقل والدين، فإما أن يكون ما يسمى بالعقل وهمًا أو تخيلاً أو غرضًا أو ما يسمى بالدين تحريفًا في نقله أو تأويلاً مشوبًا بالغرض في فهمه.

وأما العقل كمحصول فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة، فعدم موافقته للدين لأنه لم يكن عقلاً صريحًا، بل كان أوهامًا وخيالات ظنها بعض المسلمين حقائق وهي بعيدة عن الحق والواقع، وقد سلك فيها أربابها مسلك التلبيس، فاستخدموا ألفاظًا غير محددة المعنى وقضايا ادعوها ضرورية أو مشهورة والواقع أنه يجب مناقشتهم والوقوف عليها قبل التسليم بها فألفاظ كالجوهر والعرض يجب الوقوف على مدلولها استخدامها، ويجب تحديد مفاهيمها أولًا.

والقياس في نظر ابن تيمية الذي يمتحن به العقل إن كان وهمًا أو عقلاً صريحًا هو صحيح المعقول من الدين، وابن تيمية إذ يرفض الفلسفة ويقر العقل إنما يطلب أن يظل الدين في غير مزاوجة مع الفلسفة ليبقى حكمًا عليها ولا يكون صنوا لها، وهو يقصد بنقد الفلسفة والفلاسفة فصل الدخيل على الإسلام والاحتفاظ بالاعتبار الإسلامي وحده[1].

4 ـ ابن تيمية والمتكلمون:

(1) انظر: المصدر نفسه، ص61: 63.

وفي كتاب له سماه: (تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل) يهاجم الجدل الكلامي كله أو ما يسمى بعلم الكلام أو علم التوحيد، ويذكر أن المتكلمين بجدلهم الكلامي هدفوا للغلبة والظفر بعضهم ضد بعض، ولم يقصدوا إلى بيان الحقيقة من حيث هي في الاعتقاد؛ فالجدل الكلامي مجال للنزاع والصراع وليس بيانًا وكشفًا لما يجب أن يكون عليه الاعتقاد السليم في الله جل شأنه.

وفي كتابه (منهاج السنة النبوية) عاب ابن تيمية الأشعري ووصفه بالخداع عندما قام ـ عن طريق مذهبه ـ يدعو المسلمين إلى الوحدة على سنة السلف الصالح، فقد تبع فيه مذهب أستاذه الجبائي، كما استعان بفكرة (الجوهر الفرد) للتدليل على وجود الله وليس هذا وذاك من مذهب السلف الصالح في شيء، وأيضًا إذ يعيب المتكلمين ـ ومن بينهم الأشاعرة ـ صنعتهم في الجدل الكلامي، يعيب أنهم تركوا منهج القرآن وسنته في الدعوة، وهو منهج الإقناع وسنة القلب والمشاعر واستعاضوا عنها بقياس المنطق الأرسطي في الحِجَاج والبَرهَنة، ثم خلطوا على اختلاف فيما بينهم من معتزلة وأشاعرة ـ نصوص القرآن فيما يتصل بالله سبحانه وتعالى بأفكار الفلاسفة، وهو يهدف من نقدهم جميعًا أن يعود الفصل بين مصدر الإسلام وبين هذا الدخيل على أن تبقى قيمة القرآن وحده في نفوس المسلمين غير مشوبة بقيمة شيء آخر[1].

(1) الفكر الإسلامي في تصوره، ص63: 64.

منهجه البنائي:

يقوم منهج ابن تيمية في الإلهيات على ثلاثة أسس:

1ـ الاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله ثم على أقوال الصحابة وآراء التابعين وآثارهم.

2ـ الاعتماد على العقل في مجاله بجانب النقل.

3ـ اعتقاده أن الرسول ﷺ والصحابة كانوا يعلمون المتشابه من القرآن.

وبناء على ذلك كان مذهب ابن تيمية في الإلهيات.

أما الأساس الأول:

كان ابن تيمية يعتقد اعتقادًا جازمًا أن القرآن قد تضمن كل شيء في الشريعة وفي أصول الدين وفروعه، وأن الله قد أمرنا باتباعه وكذلك باتباع ما صح عنده من أحاديث الرسولﷺ وكذا آراء الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فإنهم خير من يمثلون المنهج التطبيقي لفهم كتاب الله، كما كان يحتج أحيانًا بقول التابعين والآثار التي رويت عنهم مستأنسًا بها في بناء مذهبه العقدي، وكذلك في الجدل والمناظرة.

نجد هذا ماثلاً أمامنا في جمع ما كتبه من كتب ورسائل في هذه الناحية، وما أكثر هذه الرسائل التي تتناول العقائد التي جاء بها القرآن وبيَّنتها أحاديث الرسول ﷺ.

ومن باب التمثيل لهذا نذكر العقيدة الواسطية التي كتبها سنة 680هـ إجابة لطلب أحد قضاة واسط، ففي هذه الرسالة لا نجد الشيخ استدل لشيء من العقائد التي يجب على كل مسلم اعتقادها في الله وصفاته وغير ذلك من العقائد الأخرى التي يتكلم عنها في علم التوحيد إلا بالكتاب والسنة والصحيح من الآثار.

يقول ابن تيمية في مقدمتها:

ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله محمد ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكيف ولا تمثيل، بل يؤمنون بأن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير... فلا عدول لأهل السنة والجماعة عما جاء به المرسلون فإنه الصراط المستقيم صراط

الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين[1]، وكذلك أيضًا في الرسالة التدمرية يقرر هذا المبدأ، فيقول:

" التوحيد في الصفات: فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيًا وإثباتًا؛ فيثبت لله ما أثبته وينتفي عنه ما نفاه لنفسه، وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكيف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تفصيل، كذلك ينفون ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبت من الصفات من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته..."[2].

وقد كان ابن تيمية دائمًا يعتمد على أقوال الصحابة والتابعين مستأنسًا بأقوالهم وآثارهم وبخاصة في الجدل والمناظرة، كما ستعرف في مبحث الصفات الخبرية وغيرها من المباحث الإلهية.

الأساس الثاني: اعتماده على العقل في مجاله:

ما ينبغي لنا أن نظن أن ابن تيمية يهمل العقل وتفكيره حين يجعل الكتاب والسنة وآثار الصحابة ومن إليهم سنده الأول في بحوثه وآرائه، بل مستنده الوحيد بعبارة أدق، فإن فهم كتاب الله وسنة رسوله فهمًا عميقًا حقًّا يحتاج بلا ريب إلى قلب واعٍ وعقل مفكِّر نافذ، ولكن كان يعرف للعقل قيمته ومجاله الذي يصول فيه ويجول، فلا يجاوز به هذا المجال ولا يرتفع به عن قدره.

ولكن معرفة هذا المجال هي المشكلة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في كل عصر وبخاصة مفكري الإسلام ورجال الفلسفة فيه، فإن منهم من آمن بالعقل ونظره إيمانًا راسخًا ووثقوا به ثقة مطلقة، فكان هذا سبب ضلال بعضهم إلى حد كبير حين ظنوا أنهم بعقولهم وحدها قادرون على معرفة عالم الشهادة وعالم الغيب أيضًا.

---

(1) مجموعة الرسائل الكبرى، جـ1، ص393: 394، مكتبة أنس بن مالك ، العقيدة الواسطية، الرسالة التاسعة.

(2) الرسالة التدمرية، ص4، الطبعة الرابعة، 1405ه، المكتبة السلفية ومطبعتها.

إن القرآن دعا حقًّا إلى وجوب ملاحظة خلق الله من عوالم مختلفة، وإلى إعمال العقل فيها وذلك ليصل الإنسان إلى الإيمان بإله واحد خلق ذلك كله؛ ولذلك نجد آيات كثيرة تختم بهذه الجمل وأمثالها التي لها دلالتها: لعلكم تعقلون، لعلكم تذكرون، لعلكم تهتدون، لقوم يتفكرون[1].

وظهر في البيئة الإسلامية كتاب " العقل" لداود بن المجبر بن فهدم أبي سليمان البصري وأمثاله، وروى أحاديث عن الرسول ﷺ تشيد بالعقل إلى أكبر الحدود وتجعل له الأثر البالغ في كل شيء... [2].

ويذكر ابن تيمية حين سُئل رأيه في هذا الحديث: (أول ما خلق الله العقل، فقال له. أقبل. فأقبل، ثم قال له: أدبر. فقال: وعزتي ما خلقت خلقًا أكرم علي منك، فيك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب والعقاب...." [3]

قال: هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنف في فضل العقل كداود بن المجبر ونحوه، واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع، ثم ينقل عن الحفاظ أن الأحاديث المروية عن الرسول في العقل لا أصل لشيء منها وبخاصة والمراد بالعقل فيها هو العقل الإنساني كما يزعم الذين رووها..[4].

هذا وقد استعمل ابن تيمية العقل في ثبوت الكمال لله تعالى وفي إثبات واجب الوجود. يقول ابن تيمية تحت عنوان (وجوب وجوده وقيوميته وقدمه):

---

(1) ابن تيمية؛ محمد يوسف موسى، الهيئة العامة للكتاب، 677 أم ص 129: 130.

(2) يذكر الذهبي ميزان الاعتدال، جـ1، ص324، أن داود هذا كان من رجال الحديث ثم تركه، وصحب قومًا من المعتزلة فأفسدوه وهو صاحب كتاب (العقل) وليته لم يصنفه، نقلاً عن محمد يوسف موسى، ابن تيمية، ص130.

(3) أورده العجلوني في كشف الخفا ومزيل الإلباس، جـ1، ص309، وهو ضعيف، وقال: قال الصنعاني موضوع بالاتفاق، مكتبة التراث الإسلامي بحلب.

(4) راجع بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية، طبعة القاهرة،1329، ص 5، 6، 29، 30 نقلاً عن محمد يوسف موسى كتاب ابن تيمية، ص130، 131.

"المقصود هنا أن نبين أن ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل وأن نقيض ذلك منتف عنه، فإن الاعتماد في الإثبات والنفي على هذه الطريق مستقيم في العقل والشرع دون تلك، خلاف ما قاله هؤلاء المتكلمون وجمهور أهل الفلسفة والكلام، يوافقون على أن الكمال لله ثابت بالعقل والفلاسفة تسمية بالتمام، وبيان ذلك من وجوه منها:

أن يقال: قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه، قيوم بنفسه، خالق بنفسه، إلى غير ذلك من خصائصه، والطريقة المعروفة في وجوب الوجود تقال في جميع هذه المعاني، فإذا قيل: الوجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين فهو مثل أن يقال: الموجود إما قديم وإما حادث، والحادث لا بد له من قديم ، فيلزم ثبوت القديم على التقديرين، والموجود إما غني وإما فقير، والفقير لا بد له من الغنى فلزم وجود الغنى على التقديرين، والموجود إما قيوم بنفسه وإما غير قيوم، والغير القيوم لا بد له من القيوم فلزم ثبوت القيوم على التقديرين، والموجود إما مخلوق وإما غير مخلوق، والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق على التقديرين ونظائر ذلك متعددة.

وجوب الكمال للخالق:

ثم يُقال هذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص فيه الممكن الوجود ممكنًا له وإما أن لا يكون، والثاني ممتنع لأن هذا ممكن الوجود المحدث الفقير الممكن، فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والأخرى، فإن كلاهما موجود والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه، فإذا كان الكامل الممكن الوجود ممكنًا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى؛ لأن ما كان ممكنًا إما وجوده ناقص فلأن يمكن إما وجوده أكمل منه بطريق الأولى.. (1).

وهكذا يؤكد لنا ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه أن استعمال العقل الصحيح النظر يتفق مع ما جاء به السمع عن الرسول ﷺ ومن الحق.

---

(1) الرسالة الأكملية؛ ابن تيمية، تقديم أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني، ص 11: 13.

وهذا ما ينبغي هنا أن نشير إليه أنه ذكر في بعض كتبه أنه عند تعارض العقل والسمع يجب تقديم ما تكون دلالته قطعية، ولكنه قال بعد ذلك: لكن كون السمع لا يكون قطعيًّا دونه خرط القتاد[1].

وهكذا يتبين لنا أن ابن تيمية لا يهمل العقل في مجاله بل يزيد عن مجاله كما تبين ذلك في مسألة قدم العالم وحدوثه وغيرها.

الأساس الثالث: اعتقاده أن الرسول ﷺ والصحابة كانوا يعلمون المتشابه:

كان ابن تيمية يعتقد أن الله سبحانه وتعالى بعث محمدًا بالهدى والدين الحق ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد، وشهد له بأنه بعثه داعيًا إليه بإذنه وأمره أن يقول: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي ﴾[2].

ومن المحال في العقل والدين أن يكون السراج المنير الذي أخرج الناس من الظلمات إلى النور وأنزل معه الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، محال مع هذا وغيره أن يكون قد ترك باب الإيمان بالله والعلم به ملتبسًا مشتبهًا، ولم يميز ما يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وما يجوز عليه وما يمتنع عليه، فإن معرفة هذا أصل الدين وأساس الهداية.

فكيف يكون ذلك الكتاب وذلك الرسول وأفضل خلق الله بعد النبيين لم يحكموا هذا الباب اعتقادًا وقولًا، ومن المحال أيضًا أن يكون النبي ﷺ قد علم أمته شيئا حتى الخراءة، وقال: "تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك....[3] إلخ.

ومحال مع تعليمه كل شيء لهم فيه منفعة في الدين وإن دقت أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم وقلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين الذي معرفته غاية المعارف وعبادته أشرف

(1) موافقة صحيح المنقول، جـ1، ص42، هامش منهاج السنة، بولاق، سنة 1321هـ. أي كون التعارض غير ممكن الحدوث بين الدليل العقلي والدليل السمعي إلا حينما يكون السمعي ظنيا، أما حينما يكون الدليل السمعي قطعيا فلا يتصور التعارض.

(2) سورة يوسف، آية: 108.

(3) أخرجه ابن ماجة في سننه جـ1 ص 16 كتاب المقدمة باب اتباع سنن الخلفاء الراشدين.

المقاصد والوصول إليه غاية المطالب... فكيف يتوهم من في قلبه أدنى مسكة من إيمان وحكمة ألا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول ﷺ على غاية التمام، ثم إذا كان قد وقع ذلك منه فمن المحال أن خير أمة وأفضل قرونها قصَّروا في هذا الباب زائدين فيه أو ناقصين عنه[1].

ثم يقول ابن تيمية: " فلئن كان الحق ما يقوله هؤلاء السالبون النافون من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة إما نصا وإما ظاهرا كيف يجوز على الله ثم على رسوله ثم على خير أمة أنهم يتكلمون دائمًا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق، ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط, ولا يدلون عليه لا نصًّا ولا ظاهرًا... [2].

ويقول ابن تيمية: " ولازم هذه المقالة أن لا يكون الكتاب هدى للناس ولا بيان ولا شفاء لما في الصدور ولا نورًا ولا مردًا عند التنازع؛ لأنا نعلم بالاضطرار أن ما يقوله هؤلاء المتكلفون أنه الحق الذي يجب اعتقاده لم يدل عليه الكتاب والسنة لا نصًّا ولا ظاهرًا، وإنما غاية المتحذلق يستنتج هذا من قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ و ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ولا فوق السموات ونحو ذلك بقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ قد أبعد النجعة، وهو ملغز أو مدلس لم يخاطبهم بلسان عربي مبين......... [3].

وهكذا يعتقد ابن تيمية بأن ظواهر النصوص مرادة لله تعالى وإلا كان الله مدلسًا، وملغزًا لم يخاطبهم بلسان عربي مبين وإلا كان ترك الناس بلا رسالة في نظره خيرًا لهم في أصل دينهم، وكيف يقول عاقل لا تعتقدوا ما قاله الرسول من أحاديث وما قالته الآيات إلا بما تقتضيه مقاييسكم ولا تعتقدوا ظاهره، ولكن انظروا فيها فما وافق قياس عقولكم فاعتقدوه وما لا يوافقه فتوقفوا فيه أو اتقوه.

---

(1) مجموعة الرسائل الكبرى ابن تيمية العقيدة الحموية الكبرى الرسالة الحادية عشر ص 425: 426.

(2) المصدر نفسه ص 432.

(3) المصدر نفسه ص 434.

والرسول ﷺ قال عن الفرقة الناجية هي: «من كان على مثل ما أنه عليه اليوم وأصحابي». بعد أن أخبر أن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة»......[1].

وهكذا صور ابن تيمية بناء مذهب في العقيدة الإلهية على هذه الأسس المذكورة، وهو كما قال الخطأ في الأمور الدقيقة مغفور، والمجتهد إذا أصاب له أجران وإذا أخطأ له أجر.

وذلك أن ابن تيمية تحمل عبأً ضخمًا حمله نفسه للدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الفرق الضالة والأفكار الداخلية وذلك قدره.

بقيت كلمة:

وهي اختلف الناس في سنية ابن تيمية:

تقول دائرة المعارف الإسلامية:

«ولم يتفق علماء المسلمين في سنية ابن تيمية، ومن بين الذين يرمونه بالزندقة على أقل تقدير: ابن بطوطة وابن حجر الهيتمي، وتقي الدين السبكي، وتاج الدين السبكي، وعز الدين ابن جماعة، وأبو حيان الظاهري الأندلسي وغيرهم»، ومع ذلك وجد من مدحه ومنهم تلميذه ابن قيم الجوزية، والذهبي، والصرصري الصوفي وابن الوردي، وإبراهيم الكوراني، وعلي القارئ، ومحمود الألوسي وغيرهم.

ولكنا نقول: أن ابن تيمية رحمه الله أسس لأفكار أتت بكثير من المشاكل الفكرية وخاصة رأيه في قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، والقدم النوعي كما سيأتي بيانه، ولكل عالم اجتهد فأخطأ أجر .

(1) انظر في هذا مجموعة الرسائل الكبرى العقيدة الحموية الكبرى ص 434، 435، الرسالة الحادية عشر .

(الباب الثاني)

(الاستدلال على وجود الله)

(الفصل الأول)

(الاستدلال على وجود الله عند ابن سينا)

اعلم أن وجود الله تعالى من أوضح البديهيات، والشيء قد يخفي على الإنسان إما لشدة ظهوره أو لشدة خفائه، ووجود الله واضح وضوح الشمس في وسط النهار، لكن بصائرنا ضعيفة لا ترى في شدة الظهور كالخفاش لا يرى إلا إذا اختلطت الظلمة بالنور، وليس ذلك قدحًا في عدم وجود النهار وإنما السبب ضعف بصر الخفاش، فكذلك بصائرنا ضعيفة وكمال الحضرة الإلهية في غاية البهاء والإشراق(1). فسبحان من احتجب بإشراق نوره، واختفى عن البصائر والإبصار بظهوره.

لقد جرت عادة متكلمي وفلاسفة الإسلام عندما يتكلمون في الإلهيات يستدلون على وجود الله كل حسب ما يراه ويرتضيه، فالمتكلمون استدلوا بحدوث العالم على وجود المحدث وهو الله ل، والفلاسفة الإسلاميون منهم من استدل على وجود الله بحدوث العالم كالكندي(2)، أما الفارابي(3) وابن سينا فكان لهم عدة أولة أخرى على وجود الله ل، فهناك دليل وجود المخلوقات على وجود الخالق، وهذا الدليل مشترك بين الفارابي وابن سينا، وكذلك الدليل الحدسي وهو دليل وجود الله على الله نفسه.

يقول الفارابي في كتاب فصوص الحكم (14/60): «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات تعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد

---

(1) انظر عقيدة المسلم ، محمد الغزالي نقلاً عن الإحياء لأبي حامد الغزالي الجزء الرابع ص 275، 276 دار الكتبي.

(2) هو أبو يعقوب بن إسحاق الكندي من قبيلة كندة المشهورة ، التي كان موطنها جنوب جزيرة العرب توفي سنة 252 هـ أو سنة 260 هـ انظر القفطي أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، والأستاذ مصطفى عبد الرازق فيلسوف العرب والمعلم الثاني.

(3) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي من أب فارسي توفي في بغداد ما بين على 323 . 329 هـ. انظر أخبار العلماء بأخبار الحكماء، وكتاب فيلسوف العرب والمعلم الثاني للشيخ مصطفى عبد الرازق .

وأن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت:53]

ويقول الفارابي أيضًا في كتاب فصوص الحكم (60/15): «إذا عرفت أولًا الحق عرفت الحق وما ليس بحق، وإن عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه، فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه».

ويقول ابن سينا كلامًا شبيهًا بكلام الفارابي المعلم الثاني هذا حيث يقول في الإشارات (54/3): "تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات، الي تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه.

لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود، من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ أقول: إن هذا حكم لقوم ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾. أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ».

أي أن الشيخ ذكر: «أن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول، أما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين، ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فإن الصديق هو لازم الصدق[1].

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات ص 54، 55، ج 3، تحقيق دكتور سليمان رئيسا.

هذا ولابن سينا عدة أدلة أخرى على وجود الله منها الدليل المستند إلى العلة الغائية، والدليل المستند إلى العلة الفاعلة.

يقول ابن سينا في الإشارات الفصل الخامس (3/13: 14): «تنبيه الشيء قد يكون معلولًا في وجوده، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً، فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعة، ويقومانه من حيث هو مثلث، وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية، وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضًا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته، وتكون جزءًا من حدها، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائبة التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية» وفي شرحه "للعلة الغائبة" أشار الشارح إلى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات، بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف الفاعل، وعلة غائية بالنسبة إلى المعلوم [1].

ثم لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود، ذكر هذه الإشارة المشتملة على علل الوجود فقال في الفصل السابع (إشارة) العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية، علة لبعض تلك العلل، كالصورة أو لجميعها في الوجود، وهي علة الجمع بينها، والعلة الغائية التي لأجلها الشيء علة بماهيتها، ومعناها لعلة العلة الفاعلة ومعلولة لها في وجودها، فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل، وليست علة لعليتها ولا لمعناها [2].

وعن العلة الأولى يقول ابن سينا:

«إشارة إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود، والعلة حقيقة كل وجود في الوجود» الإشارات (3/18).

بعد ذكر هذه الأدلة على وجود الله عند كل من الفارابي وابن سينا نتكلم بعد ذلك في بيت القصيد وهو الدليل المعروف به كل من الفارابي وابن سينا، وهو دليل الوجوب والإمكان كما هو معروف في الأوساط الفلسفية.

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات ص: 1 ج 3، تحقيق دكتور سليمان رئيسا.

(2) الإشارات ج 3، ص 15، 16.

سلك ابن سينا مسلكًا تأمليًا فلسفيًا في الاستدلال على وجود الله المشهور عنه، حيث استدل على وجود الله تعالى بتقسيم الوجود نفسه إلى واجب وممكن، متبعًا في ذلك المعلم الثاني أبا نصر الفارابي، وهو الدليل الذي يعرف في الأوساط الفلسفية باسم دليل الوجوب والإمكان.

وهذا الدليل يقوم في جوهره على فكرة المقابلة بين الواجب والممكن مقابلة ذهنية أو تجردية، فهي فكرة تقوم على أساس تصور الوجود ذاته حيث إن الوجود لا يخلو عن أمرين: إما أن يكون موجودًا من ذات الموجود لا يحتاج إلى علة وراء الذات وهذا هو الواجب بذاته، أو يكون وجودًا علته من غير بحيث لا يكتفي بذاته عن ذلك الغير وهذا هو الموجود الممكن.

يقول ابن سينا موضحًا ذلك في رسالته العرشية.

الأصل الأول: في إثبات واجب الوجود.

اعلم أن الموجود إما أن يكون له سبب في وجوده أولًا سبب له، فإن كان له سبب فهو الممكن سواء كان قبل الموجود إذا فرضناه في الذهن، وفي حالة الوجود لأن ما يمكن وجوده، فدخوله في الوجود لا يزيل عنه إمكان الوجود، وإن لم يكن له سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود، فإذا تحققت هذه القاعدة فالدليل على أن في الوجود موجود لا سبب له في وجوده ما أقوله.

فهذا الوجود إما ممكن الوجود أو واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه، وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه، فإن كان سببه أيضًا ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجودًا ألبتة؛ لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال فإذا الممكنات تنتهي بواجب الوجود [1].

(1) الرسالة العرشية ص 2، 3 مجموع رسائل أولها الفعل والانفعال لابن سينا رقم 39450 جامعة القاهرة ، مطبعة دار المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن 1353 هـ الطبعة الأولى.

وهكذا ينتج كما قال ابن سينا: أن وجود الممكن ما دام يحتاج إلى علة غير ذات الموجود الأول فإن علته يستحيل أن تكون ممكنة إلى غير نهاية ولا بد أن تنقطع سلسلة الممكنات إلى غير الممكن.

والواقع ـ كما ذكرنا ـ أن تحليل الوجود على هذا النحو وهذا القول بالثنائية المقابلة فيه ليس من ابتكار ابن سينا، وإن كان هو الذي أوضحه بعبارة سلسلة سهلة.

فالمتصفح لفلسفة الفارابي يجد أن هذه الثنائية موجودة في فلسفته هو الآخر.

يقول الفارابي: «إن الموجودات على ضربين أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئًا فيما لم يزل وإما علة ومعلولًا ولا يجوز أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول، فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال، ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجود بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود »[1].

أما ابن سينا فكان أوضح في العبارة وفي التحديد والشرح والتقريب عن طريق ضرب المثال وعبارته في النجاة تقول: « إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا، لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه، فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وإن كان قد

(1) عيون المسائل للفارابي ص 50.

يعني بممكن الوجود ما هو في القوة، ويقال الممكن على كل صحيح الوجود، وقد فصل ذلك في المنطق[1].

ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجبًا بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً: أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أي المحرقة والمحترقة[2].

فالفارابي هنا يقرر أن الإمكان إما أن يكون شيئًا فيما لم يزل، وإما علة ومعلولًا ولا يجوز أن يكون شيئًا على سبيل الدور في الممكنات. كما ذكر ابن سينا قبله بل لابد من الانتهاء إلى واجب الوجود بذاته، أما ابن سينا فيقرر أن هناك فرقا بين الواجب لذاته والواجب لغيره، فإن الواجب لغيره يكون لنسبة ما، وإضافة اعتبارية ترجع إلى أمر آخر خارج عن ذات الشيء الممكن، كما ستعرف بعد.

ويقول ابن سينا موضحًا أيضًا ومعللاً لهذه الثنائية بين الواجب والممكن وقسمي الوجود فيقول: «تنبيه: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون.

فإن وجب: فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم.

وإن لم يجب: لم يجز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودًا، بل إن قرن باعتبار ذاته شرطٌ مثل شرطِ عدم علته صار ممتنعًا، أو مثل شرط حصول علته صار واجبًا، وإن لم يقرن بها شرط لا

---

(1) راجع الكتاب ص 56 وما يلي كتاب النجاة لابن سينا، دار الآفاق، بيروت.

(2) النجاة ص 261 ابن سينا، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، قدم له ونقحه: دكتور ماجد فخري، رئيس دائرة الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت.

حصول علة ولا عدمها بقى له في ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود ذاته» (1).

فابن سينا هنا زاد في التوضيح والتقرير فبعد أن قسم الموجود إلى واجب بذاته وممكن بذاته شارحًا الممكن بذاته أنه بشرط عدم علته صار ممتنعًا أو بشرط وجود علته صار واجبًا بعد أن صار موجودًا، ومستخلصًا من الشرح هذه النتيجة وهي: أن الموجود ينقسم إلى هذين الضربين الواجب بذاته، والممكن بذاته وأن الممكن بذاته إن لم يقرن بها شرط حصول علة ولا عدمها بقى له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان.

ثم إن ابن سينا يسهب في التوضيح والتعليل لهذه الثنائية مما يذكره في الشفاء فيقول: «الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين: فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضًا وجوده وإلا لم يدخل في الوجود، وهذا الشيء في حيز الإمكان ... ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، فنقول: إنه الواجب الوجود بذاته لا علةَ له، وأن الممكن بذاته له علة...

... وأيضًا أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنه إذا وجد: فقد حصل له الوجود متميزا من العدم، وإذا عدم: حصل له العدم متميزًا عن الوجود، فلا يخلو أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره، فإن كان عن غيره فالغير هو العلة، وإن كان لا يحصل عن غيره فمن البين أن كل ما لم يوجد ثم وُجِدَ فقد تخصص بأمر جائز غيره، وكذلك في العدم؛ لأن هذا التخصيص إما أن يكفي فيه ماهية الأمر أو لا يكفي فيه ماهيته، فإن كان يكفي ماهيته لأي الأمرين حتى يكون حاصلاً فيكون ذلك الأمر واجبًا لماهيته لذاته ، وقد فُرِضَ غيرَه واجبٌ، وهذا خلف!

وإن كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل أمر يضاف إليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه، فهو علته، فله علة، وبالجملة: فإنما يصير أحد الأمرين واجبًا (ضروريًا)

---

(1) الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص 19 الطبعة الثالثة دار المعارف تحقيق دكتور سليمان دنيا ذخائر العرب (22).

له لا لذاته بل لعلة، أما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية، وأما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي [1].

وهكذا يشرح ابن سينا أن وجود الممكن يكون من علة هي غيره وهو الواجب وأنه ما دام قد وجد فقد وجد بشرط إما وجودي وهو وجود العلة فيكون واجبًا لغيره، وإما بأمر عدمي فيكون معدومًا لغيره فالمعدوم هو الذي عدم لأمر علة عدمية، وكان يجوز عليه الوجود.

ونستطرد نقلاً عن الفارابي عن أن وجود الواجب بالغير لا يخرج هذا الواجب عن كونه ممكن الوجود في ذاته فيقول في عبارة مختصرة: «الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لا مبدئها في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة، وكل شيء هالك إلا وجهه » [2].

وابن سينا يأتي بعد ذلك ويشرح هذا المطلوب في غير إجمال ويعلله في ذاته وبارتباطه بغيره فيقول: «وكل ما هو واجب الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته؛ لأن ما هو واجب الوجود فوجوب وجوده نسبة ما وإضافة، ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة، فباعتبار الذات وحدها لا يخلوا: إما أن يكون مقتضيًا لوجوب الوجود أو مقتضيًا لإمكان الوجود، أو مقتضيًا لامتناع الوجود، ولا يجوز أن يكون مقتضيًا لامتناع الوجود لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، ولا يجوز أن يكون مقتضيًا لوجوب الوجود فقد قلنا أن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار وضع النسبة إلى ذلك لغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود [3].

---

(1) الشفاء ص 37، 38، 39 الإلهيات ج 1 راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيسي .

(2) فصوص الحكم ص 58، ضمن مجموع الرسائل للفارابي ثمان رسائل .

(3) النجاة ص 262 ، ابن سينا .

وهكذا يقرر ابن سينا أن الممكن هو الواجب بغيره وأنه بذاته ممكن الوجود وقد يكون واجب الوجود بغيره وقد يكون ممتنع الوجود لغيره، وأن وجوب الوجود نسبة ما وإضافة وأمر اعتباري لا دخل له في الذات فهو أي الممكن من حيث ذاته أي: بلا شرط يقبل الوجود والعدم.

(وجود الممكن في الخارج ليس من طبعه)

يقول الدكتور محمد البهي [1]:

«وابن سينا –كالفارابي– يُقرُّ أرسطو على أن تحريك الممكن من حال إمكانه الصرف إلى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته وطبيعته، وعلى أن محركه موجود آخر مغاير له في طبيعته وذاته وهو الواجب بذاته، كما يوافقه على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق لما له من كمال مطلق وبهاء مطلق، وعلى أن الممكن عاشق له ولذا يسعى أن يكون شبيهًا به، ولكن من ناحية أخرى –تلبية للدين– لا يقر ابن سينا أرسطو على أن التحريك يبدو في صورة الجذب والانجذاب فحسب، بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وإيجاد، وأن صاحب الفعل أو الخلق والإيجاد هو الواجب بذاته، وأن وقوع الممكن وحصوله أثر من آثار فعله أو هو عبارة عن خلقه وإيجاده.

ويقول الدكتور البهي [2]:

«وابن سينا هنا في الحديث عن وقوع الممكن وإن جارى أرسطو في ناحية وخالفه في ناحية أخرى على هذا النحو، ووافق الفارابي قبله سواء جارى فيه أرسطو أو خالفه فيه، فمميزته عن الفارابي هنا قد تتجلى أيضًا في التعبير والصياغة يقول: «ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره [3].

ووضح ابن سينا ذلك في النجاة قائلاً: «... وأيضًا، فإن كل ممكن الوجود: فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود، وإن كان

(1) الجانب الإلهي الجزء الثاني ص 467.

(2) المصدر نفسه ص 467.

(3) الإشارات القسم الثالث ص 20.

بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال، فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته فهو إنما واجب الوجود بغيره[1].

وهكذا يقرر ابن سينا أنه ما لم يجب لم يوجد وأن الذي يغاير الممكن هو الواجب بذاته؛ لأن العقل يحصر قسمة الوجود في الضربين ويبرهن على أن اعتبار ذات الموجود وحدها دون اعتبار آخر يؤدي حتما إلى أن أمرها لا يخلوا من أن يدخل تحت واحد منهما.

ونستطرد في ذلك فنذكر لابن سينا نصًا آخر يقول: «إشارة: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببًا لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سببًا لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود المشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجوب أو سبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود» [2].

فيقرر ابن سينا في كل ما تقدم أن وقوع الممكن وحصوله في الخارج ليس من طبيعته إذن وأن وجوده ليس من ذاته وبعبارة أخرى يحكم بأن ماهيته الممكنة ليست سببًا في حدوث هويته.

وبهذا يتضح أن ابن سينا يستدل على وجود الله بتقسيم الوجود إلى واجب وممكن، أو بوجود الممكن نفسه في هذا الوجود على وجود واجب الوجود بذاته.

وصورة الاستدلال عند ابن سينا التي أبطل بها التسلسل وأثبت وجود الواجب لذاته، كما أبطل الدور بعد ذلك، هي:

صورة الاستدلال في إثبات واجب الوجود:

«لا شك أن هنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجبًا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود، وقبل ذلك فإنا نقدم مقدمات فمن ذلك أنه: لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجودًا معًا وإما أن لا يكون موجودًا

(1) النجاة الإلهيات ص 263.

(2) الإشارات القسم الثالث ص 30: 34.

معًا، فإن لم يكن موجودًا معًا غير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر فلنؤخر الكلام في هذا.

وإما أن يكون موجودًا معًا ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن يكون الواجب متقومًا بممكنات الوجود هذا خلف، وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود، فإما أن يكون خارجًا عنها أو داخلاً فيها، فإن كان داخلاً فيها فإما أن يكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف، وإما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علة لوجود الجملة وعلة الجملة علة أو لا لوجود أجزائها ومنها هو، فهو علة لوجود نفسه وهذا مع استحالته إن صح فهو من وجه ما نفس المطلوب، فإن كل شيء يكون كافيًا في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود هذا خلف، فبقي أن يكون خارجًا عنها ولا يمكن أن يكون علة ممكنة فإن جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذًا خارجة عنها واجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية [1].

وهكذا أبطل ابن سينا التسلسل في الممكنات.

وهناك تسلسل عند الفلاسفة غير باطل كما يقول الدكتور طه الدسوقي حبيشي[2]: ليس التسلسل كله باطلاً عند الفلاسفة وإنما التسلسل الباطل هو ما توفرت فيه قيود ثلاثة:

* الأول: أن يكون التسلسل في أمور قد دخلت في الوجود.

* الثاني: أن يكون هذا على سبيل الترتيب بمعنى أن المتقدم أثر في الوجود في المتأخر.

* الثالث: أن تكون هذه الأمور مجتمعة في زمان واحد، فإذا لم تتضافر هذه الشروط فإنه لا يكون التسلسل محالًا، ولعل من أبرز هذا التسلسل غير المحال وأكثره وضوحًا آحاد حركات دورات الفلك، فإن الدورة الفلكية للفلك أو الحركة الثابتة لا تكون إلا بتغيير آنات وأوضاع

---

(1) النجاة ص 271، 272.

(2) الألوهية بين ابن سينا والشهرستاني رسالة دكتوراه ، د/ طه الدسوقي حبيشي ص 78 هامش .

وهي الحركة الجزئية، وهذه التغييرات في الآنات والأوضاع أو الحرجة الجزئية إنما تتوالى بغير انقطاع غير أن كل حركة لا تمانع الحركة التي بعدها في الوجود وإنما هي واحدة لها فتنتهي وتنعدم فتتهيأ الظروف للحركة التالية وهكذا بغير نهاية وهو تسلسل غير ممنوع ما دام جميع آحاد السلسلة لم تجتمع في زمان واحد.

بقي على ابن سينا ابطال الدور وهو قد ذكره في النجاة بعد تقرير الاستدلال على واجب الوجود بقليل فيقول في النحاة: «إن وضع عدد من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور فهو أيضًا محال، وتبين بمثل بيان المسألة الأولى ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولًا لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات، وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده البعدية الذاتية فهو محال الوجود [1].

بقيت كلمة نقولها: «إن هذا اللون من الاستدلال عال إذ أنه يبدأ من وجود الوجود بما هو وجود وإثبات الوجود الواجب، ثم النزول منه إلى مخلوقاته بخلاف الدليل الكوني الذي يبدأ بداية من الأدنى للأعلى، وهذا وإن كان جائزًا فهو مفضول عند كل من الفارابي وابن سينا بالذات.

يقول الفارابي: «إن واجب الوجود لا ماهية له مثل ماهية الجسم ». ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نقيم البرهان على وجوده كما نقيم البرهان العقلي على وجود الأشياء، فهو لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء، ومعنى ذلك أن إثبات واجب الوجود والقول بوجوده لن يبدأ عند الفارابي وكذلك الحال عند ابن سينا من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين ورجال الدين، بل كما يقول ابن سينا في الإشارات، وينبغي أن يستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجودًا أو لا واجب الوجود وجوده عين ماهيته [2].

---

(1) النجاة ص 272

(2) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية دكتور يحيى هويدي عميد كلية الآداب ص 208 جامعة القاهرة ، الناشر دار النهضة العربية 1972م.

ويقول ابن سينا: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ ويطلق على هذا المنهج الشريف في الاستدلال على وجود الأول اسم «حكم الصديقين» ويقول: إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه [1].

وفي الآية استشهاد بالمعلول على العلة أما الاستشهاد به فهو اسشهاد بالعلة على المعلول، أو استشهاد بالواجب على الممكن لا العكس.

يقول الدكتور يحيى هويدي [2]: «فنحن هنا عند الفارابي وابن سينا أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهه بالبرهنة التي نلتقي بها عند ديكارت الذي سار على البراهين التقليدية على وجود الله؛ لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله، وهذا في رأي ديكارت خطأ؛ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله، ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نبدأ بإثبات وجود الله، ومن أجل ذلك ولأسباب أخرى رأى ديكارت أن يبدأ من العقل، أو من الفكرة الذهنية التي لديّ عن اللامتناهي أو الكامل، أي أنه فضل أن يبدأ من الكجيتو، وهو نفس ما فعله الفارابي وابن سينا اللذين نجدهما يبدآن في الحديث عن واجب الوجود لا من الآفاق، أي من العالم أو الكون الحسي بل من "أنفسهم" (كما تشير الآية الكريمة).

ومن التحليل العقلي لفكرة الواجب ومقاباتها بفكرة الممكن، وابن سينا يرى أن البرهان على إثبات الباري، ابتداء المخلوقات أو من "الآفاق" جائز، ولكنه يرى أن الطريق العكسي العقلي أشرف، ويصفه يأنه استدلال الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.

---

(1) الإشارات ص 54.

(2) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص 209.

ويشير الفارابي إلى نفس هذه الفكرة في رسالة فصوص الحكم فيقول: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن هذا ليس ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [1].

يقول الدكتور يحيى هويدي: «ذلك إذن هو السبب أو الدافع الأول الذي دفع الفارابي وابن سينا إلى القول بواجب الوجود، وهو وحده كاف لدحض ما يزعمه البعض من أمثال أرنست رينان وليون جوتيه في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وما ردده الاستاذ "جب" حديثًا في كتابه "الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي، من أن العقلية السامية عقلية مفككة جزئية لا تقوى على التفكير العقلي المجرد، وأطلق رينان وجوتيه عليها من أجل ذلك أنها عقلية مباعدة وتفريق وأطلق عليها «جب» لنفس السبب أنها عقلية "ذرية" فها نحن قد رأينا أن البراهين العقلية التي قدمها ديكارت على وجود الله وكان يصول ويجول بها على غيره –بحق– قد اهتدى إلى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابي وابن سينا[2].

---

(1) فصوص الحكم ص 60.

(2) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص 209.

* (نبذة عن صفات واجب الوجود الفلسفية) *

يقول الدكتور يحيى هويدي: «أما السبب الثاني الذي دعا الفارابي وابن سينا إلى الحديث عن واجب الوجود فهو ما يتعلق بالصورة التي بها خلق العالم عندهما، وهو ما يعيننا ونستطيع أن نلمس منه أثر أرسطو[1] أولًا وأفلوطين[2] ثانيًا في الفلسفة الإسلامية.

ذلك أن الفارابي وابن سينا عندما أخذا في تعداد صفات واجب الوجود هذا تحدث عنه حديث أرسطو عن المحرك الأول في مقالة اللام من أنه "عاقل ومعقول" و"عاشق ومعشوق" و "لذيذ وملتذ"، وهي صفات أراد بها أرسطو أن يثبت قدم العالم، وأنه قد وجد عن تعقل المحرك الأول لذاته أو عشقه لذاته، وأن النظام الذي تجده فيه نظام أزلي ناشئ عن شوق المادة إلى محركها الأول، وفي هذه الحالة الأخيرة يصبح المحرك الأول معشوقًا من المادة، فضلاً عن أنه عاشق لذاته أيضًا، وأنه قد نتج عن العشق الذاتي من المحرك الأول لنفسه وجود العالم.

ثم يمزج الفارابي وابن سينا هذا الحديث الأرسطي عن واجب الوجود وصفاته بحديث آخر أفلوطيني فيصفانه بالإضافة إلى ذلك بأنه خير محض.

يقول الفارابي جامعًا أرسطو وأفلوطين في صعيد واحد: «إن واجب الوجود خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول»[3].

---

(1) فيلسوف يوناني شهير ولدسنة 384 ق . م في اسطافيرا والتحق بأكاديمية أفلاطون وظل فيها عشرين سنة حتى توفي أفلاطون .

(2) ولد أفلوطين بالغرب من مدينة أسيوط في الوجه القبلي عام 204، أو 205 الميلاد ، وتوفي في روما عام 269م .

(3) فصوص الحكم ص 58 الثمرة المرضية للفارابي ، قارن دراسات في علم الكلام والفلسفة وفصوص الحكم .

ويقول ابن سينا في حديث أرسطي عن واجب الوجود والأول معقول الذات قائمها، فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه، فهو عاقل لذاته معقول لذاته(1).

ثم يقول في حديث أفلوطين. «كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض والخير المحض بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم وجوده... فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود»(2).

هذه الصفات التي وصف بها الفارابي وابن سينا واجب الوجود تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب بالموجودات ليست علاقة إيجاد بل هي علاقة علم من ناحية وعلاقة خير من ناحية أخرى (3).

ويقول الأستاذ جميل صليبا: «أما صفات الإله فقد استخرجها ابن سينا من تعريفه لواجب الوجود وهي قريبة من الصفات التي ذكرها أرسطو إلا أنها مذهبة بروح الأفلاطونية الحديثة(4) والاعتقاد الديني.

فأول صفة لواجب الوجود، هي أنه واجب بذاته ولا يشوب وجوب وجوده شيء من الإمكان والإضافة لأن إمكان الوجود إنما هو من خصائص المادة، فواجب الوجود إذن مجرد عن المادة ولواحق المادة، ولا يشتمل على شيء بالقوة بل هو فعل محض.

ثم إن واجب الوجود واحد...

ثم إن واجب الوجود تام، وليس له حالة منتظرة بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا إرادة له منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر.

---

(1) الإشارات القسم الثالث ص 53.

(2) النجاة القسم الثالث الإلهيات ص 265.

(3) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص 210 ، 211، 212.

(4) ظهرت في الاسكندرية في الصور الأولى لميلاد المسيح وسميت بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون وتجديد لآرائه وهي مدرسة وثنية تفلسفت باليونانية وعلى طريقة اليونان ويعتبر أفلوطين المصري هو المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة وقد ولد في "ليفوبوليس" (أسيوط) سنة 205م.

وهو أيضًا خير محض، وكمال محض فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود، أما الممكن بذاته فليس خيرًا محضًا لأنه ذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس بريئًا من الشر والنقص [1].

وهكذا يتبين لنا مدى تأثر ابن سينا بأرسطو وأفلوطين في صفات الله عز وجل.

وحاول بعد ذلك مزج هذه الصفات بصفات التنزيل الإسلامي من خلق وقدرة وإرادة واختيار وعلم بالجزئيات ... إلخ، حتى يستطيع بذلك تحقيق المصالحة أو التوفيق بين المعتقدات الفلسفية والمعتقدات الدينية ظنًا منه أن هذا يؤدي إلى اليقين في الإلهيات.

***

(1) ابن سينا درس وتحليل د: جميل صليبا الطبعة الأولى 1306 هـ. 1937 م ص 42.

الفصل الثاني
الاستدلال على وجود الله عند ابن تيمية

لم يرتض ابن تيمية المسالك المختلفة في معرفة الله تعالى والإقرار به وعلى رأسها طريقة ابن سينا التي سلكها في إثبات واجب الوجود.

يقول الدكتور محمد خليل هراس: «ويقول ابن تيمية: أن هذه الطريقة التي اخترعها ابن سينا ووافقه عليها الرازي وادعى أنها من أشرف الطرق في هذا الباب، وأن جميع الطرق محتاجة إليها، هي طريقة صحيحة في العقل ومفضية إلى أن هناك وجودًا واجبًا، أما إثبات تعيينه فيحتاجون فيه إلى دليل آخر "[1].

ويدعي ابن تيمية أيضًا أن هذه الطريقة مسروقة من طريقة الحدوث عند المتكلمين؛ لأن ابن سينا وهو المخترع لها أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية مع قوله بما يشبه طريقة المتكلمين، فلما رآهم يستدلون على حدوث الجسم بطريقة التركيب جعل هو التركيب دليلاً على الإمكان، ولما زعموا أن دليلهم هو دليل إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ۝٧٦﴾ مفسرين الآفول بالحركة جعل هو الأفول بمعنى الإمكان، فقال في الإشارات: "قال قوم أن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبًا وتلوت قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ۝٧٦﴾ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما". الإشارات القسم الثالث ص 102، 103.

يقول الدكتور هراس: ومعنى هذا في نظر ابن تيمية أن الشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة وأن أفولها وصف لازم لها إذ هو كونها ممكنة والإمكان لازم لها مع أن القصة تفيد أن الأفول حادث وأن هذه الأشياء أفلت بعد أن لم تكن آفلة وعلى ذلك فاستدلال ابن سينا بالآية أشد بطلانًا في نظر ابن تيمية من استدلال المتكلمين [2].

(1) ابن تيمية السلفي نقده لمسلك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات ومحمد خليل خراس ص 76 الطبعة الثانية 1405هـ الناشر مكتبة الصحابة بطنطا.

(2) المصدر نفسه ص 77.

ونستطيع أن نستنبط هذا الكلام من ابن تيمية.

يقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى (1/ 49): «والمتفلسفة كابن سينا والرازي[1] ومن اتبعهما قالوا إن طريق إثباته الاستدلال عليه بالممكنات، وأن الممكن لابد له من واجب، قالوا: والوجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لابد له من واجب فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين، وهذه المقالة أحدثها ابن سينا وركبها من كلام المتكلمين وكلام سلفه، فإن المتكلمين قسموا الوجود إلى قديم ومحدث، وقسمه هو إلى واجب وممكن، وذلك أن الفلك عنده ليس محدثًا؛ بل زعم أنه ممكن، وهذا التقسيم لم يسبقه إليه أحد من الفلاسفة بل حذاقهم عرفوا أنه خطأ وأنه خالف سلفه وجمهور العقلاء وغيرهم، وقد بينا في مواضع أن القدم ووجوب الوجود متلازمان عند عامة العقلاء الأولين والآخرين، ولم يعرف عن طائفة منهم نزاع في ذلك إلا ما أحدثه هؤلاء، فإنا نشهد حدوث موجودات كثيرة حدثت بعد أن لم تكن، ونشهد عدمها بعد ما كانت، وما كان معدومًا أو سيكون معدومًا لا يكون واجب الوجود ولا قديمًا أزليًا.

ثم إن هؤلاء إذا قُدر أنهم أثبتوا واجب الوجود، فليس في دليلهم أنه مغاير للسموات والأفلاك، وهذا مما بين تهافتهم فيه الغزالي وغيره، لكن عمدتهم أن الجسم لا يكون واجبًا؛ لأنه مركب والواجب لا يكون مركبًا هذا عمدتهم [2].

هذا وابن تيمية لا يفتأ أن يبين تناقض ابن سينا وتعارضه مع نفسه ومع العقلاء ويعلق على قوله في دليله. دليل الإمكان والوجوب فيقول[3] في كتابه موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول الجزء الثاني: «ثم تناقض هنا كما قد بسط في غير هذا الموضع ونحن ننبه عليه هنا، فقوله (أي ابن سينا): «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال هو ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودًا بل إن قرن باعتبار ذاته

(1) الفخر الرازي (544 –606 هـ، 1149. 1210م)

(2) مجموع فتاوى ابن تيمية ج 1 ص 49، 50.

(3) ص 275 الموافقة "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" ابن تيمية الجزء الثاني، ص 275.

شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعًا، أو قرن شرط وجود علته صار واجبًا، وأما إن لم يقرن بها شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو: الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته "[1]".

فيقال: «أما كون الموجود ينقسم إلى واجب وهو الواجب بنفسه وإلى ممكن وموجود بغيره، وأن الموجود بغيره لابد له من موجود بنفسه، فهذا كله حق وهي قضايا صادقة، أما كون الممكن بنفسه له ذات يتعقب عليها الوجود والعدم وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها كما يقوله ابن سينا وموافقوه فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والآخرين حتى عند ابن سينا مع تناقضه، والاعتراض على هذا من وجوه.

أحدها: قوله إن قرن باعتبار ذاته شرط صار ممتنعًا أو واجبًا، وإن لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث: وهو الإمكان، يقتضي إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة، وهذا يقتضي أن لكل ممكن ذاتًا مغايرة لوجوده، وأن تلك يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وهذا باطل، سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئًا من المعتزلة ونحوهم، أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للموجود في الخارج كما يقوله من يقوله من المتفلسف، والكلام على فساد هذين مبسوط في غير هذا الموضع.

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثالثة في الخارج فيبقى دليله غير مقرر المقدمات، وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء يذكرون أقسامًا مقدرة تقديرًا ذهنيًا ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده، وإنما يذكرون مجرد تقدير ذلك، ويبنون على ذلك التقدير بناء من قد أثبته في الخارج، وهم لم يثبتوه في الخارج كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع.

---

[1] - الإشارات القسم الثالث ص 19.

(ويستطرد ابن تيمية في توجيه الاعتراض الأول في شرحه فيقول:)

والمقصود هنا أن قول القائل: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فأما واجب وأما ممكن، إنما يصح إذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يلتفت معها إلى غيرها ليقال أن تلك الذات إما واجبة وأن يجب لها الوجود، وإما أن لا يجب، وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود إما بنفسه وإما بغيره، فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات إليها حتى يقال إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم، بل هذا الذي قدر أنه موجود بغيره إذا لم يتلفت إلى غيره، فلا حقيقة له أصلاً لا وجود ولا غيره، ولا يكون هناك ما يكون ممكن الوجود أصلاً، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في الخارج مغايرة لما هو في الخارج من الوجود، ولما لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً.

(ويستمر ابن تيمية في تقرير هذا الاعتراض فيقول:)

وإذا قيل قد قرر هذا في غير هذا الموضع قيل الجواب من وجهين.

أحدهما: أنه قد بين أيضًا في غير هذا الموضع فساد ما ذكره.

الثاني: أنه بتقدير أن يقرره فلا ريب أن هذه المقدمة مما ينازع فيه كثير من العقلاء بل أكثرهم، وهذه مقدمة خفية تحتاج إلى بيان، ومتفلسفة الأشعرية كالرازي والآمدي[1] حائرون فيها، فالرازي له فيها قولان، والآمدي متوقف فيها وأهل الإثبات قاطبة كالأشعري وغيره متفقون على بطلانها فكيف تكون مثل هذه المقدمة في إثبات واجب الوجود الذي وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة، وهل الاستدلال على القوي بالضعيف إلا كتحديد الجلي بالخفي، وهذا إذا كان في الحدود مردودًا فهو في الأدلة أولى الرد[2].

الوجه الثاني: أن هذا باطل على كل قول، أما على قول نظار السنة الذين يقولون وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر، وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء المفرقين بين الوجود

(1) سيف الدين الآمدي المتوفي سنة 631 هـ.

(2) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج 2 ص 275، 276، 277، ابن تيمية .

والثبوت، فإنهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم لا يقولون إن الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم بل قد يقولون إن ماهية القديم مغايرة لوجود الممكن لا يقولون إنها تقبل الوجود والعدم، ففي الجملة لا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم، وأما على قول متأخري الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائدًا على ماهياتها، فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود لا يمكن تجردها عن الوجود، فلا يتصور أن يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم، فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم هي مع ذلك مستلزمة للوجود ليس قول أحد من الطوائف[1].

الوجه الثالث: أن هذا باطل فإنها إن كانت مستلزمة الموجود امتنع أن تقبل العدم، وإن كان عدمها ممكنًا امتنع أن تستلزم الوجود، فدعوى المدعي أنها يمكن وجودها وعدمها وأنها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين، وإذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها وأما باعتبار سببها فإنه يجب وجودها... (إلى أن يقول) وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت، لكن هذا تقدير ممتنع فإن السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه، لأن عدم اللازم يوجب عدم اللزوم، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب وعدمه ممتنع فعدم لازمه ممتنع، فكان عدم هذه الذات ممتنعًا فلا يكون عدمها ممكنًا، فإن الممكن نقيض الممتنع، وإذا كان عدمها ممتنعًا لم يكن ممكنًا »[2].

الوجه الرابع: أن يقال معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها، وقول القائل: علة العدم عدم العلة، إن أراد به أن عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه فهذا صحيح، وإن أراد أن نفس عدم العلة هو الذي جعل المعلول معدومًا فهذا معلوم البطلان بصريح العقل، فإن العدم المحض لا يكون له تأثير في شيء أصلاً؛ ولأن ما لا يوجد إلا بغيره إذ لم يوجد الغير فهو باق على العدم مستمر على ما كان عليه والعدم المستمر الباقي لا يكون له علة أصلاً.

---

(1) المصدر نفسه ص 277.

(2) المصدر نفسه ص 277 ، 278.

ولو قرر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لا تتناهى؛ لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى وكل هذا باطل، فإن العدم نفي محض ليس بشيء أصلاً حتى يقدر فيه علل ومعلولات، وإذا كان كذلك فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا أذا قدر وجوده وإلا فمع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلاً، فإذا قدر وجوده واجبًا بغيره وجوبًا قديمًا أزليًا لم يكن هناك ما يقبل العدم، ولا يمكن أن يقرن بذاته شرط عدم علته [1].

الوجه الخامس: قوله إن قرن باعتبار ذاته شرط صار واجبًا أو ممتنعًا وإن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذات الأمر الثالث وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فيقال هذا التقييم يتضمن رفع النقيضين، فإنه لابد أن يقترن بها حصول العلة أو عدمها لا يمكن رفع النقيضين جميعًا، وهو حصول العلة وعدمها معًا فالتقدير المقابل لهذين وهو أن لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها، فهو تقدير سلب النقيضين وهو رفع وجود العلة وعدمها معًا وهذا ممتنع، وحينئذ فلا يثبت الإمكان إلا على تقدير ممتنع وما لا يثبت إلا على تقدير ممتنع فهو ممتنع، فيكون الإمكان الذي أثبتوه وهو أنه لا يجب ولا يمتنع لا يحصل إلا بتقدير ممتنع وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعًا[2].

الوجه السادس: وهو قوله وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث يقتضي أن هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن بها أحد الأمرين، ومعلوم أنه لابد أن يقرن بها أحد الأمرين فإذا لم يكن لها الإمكان إلا في حال تجردها عن الاقتران وهي لا تتجرد عن الاقتران لم يكن لها من ذاتها إمكان أصلاً فإنه جعل مالا يمكن عدمه واجبًا سواء كان واجبًا بنفسه أو بغيره، وما كان واجبًا لم يكن ممكنًا، وإنما يكون ممكنًا إذا لم يقرن به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه [3].

(1) المصدر نفسه ص 278.

(2) المصدر نفسه ص 280.

(3) المصدر نفسه ، ص 281.

(ويستمر ابن تيمية في توجيه الاعتراضات على دليل ابن سينا فيقول:)

يقرر هذا الوجه السابع: وهو أن هذا الكلام يقتضي أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ليس لها من ذاتها الإمكان والتقدير أنها موجودة، وأن الموجود إما واجب وإما ممكن، وفي حال وجودها قد اقترن بها حصول العلة فلا يكون في وجودها لها من ذاتها الإمكان، وحينئذ فوصفها بالإمكان في حال الوجود الواجب إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار، بخلاف تقسيم من قسمه إلى واجب وممكن، وفسر الممكن بما يوصف بالوجود تارة والعدم أخرى، فيكون تارة موجودًا وتارة معدومًا، فإن تقسم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا منافاة فيه فإنها توصف بالإمكان حال عدمها لأن يمكن وجودها وتوصف به حال وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها[1].

الوجه الثامن: أن قول القائل: له من ذاته الإمكان، أو أن ذاته تقبل الوجود والعدم ونحو ذلك، يقال له: هذه الذات هي من حيث هي ذات من قطع النظر عن وجودها، كما فرضتم ذلك هي واجبة أو ممكنة أو ممتنعة، فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة، وإن كانت ممكنة فلا تكون ذاتًا إلا بأمر آخر يجعلها ذاتًا، كما أنها لا تكون موجودة إلا بأمر آخر يجعلها موجودة، بل قياس ما ذكروه أنه لا يثبت كونها ذاتًا إلا بسبب ولا ينتفي كونها ذاتًا إلا بسبب، وهذا يفضي إلى التسلسل؛ لأن القول فيما يوصف بكونه ذاتًا كالقول فيما يوصف بكونه موجودًا[2].

الوجه التاسع: أنه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة في كونها حقيقة وذاتًا إلى سبب، فلا سبب إلا واجب الوجود، وواجب الوجود يمتنع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة فلا يجعلها ذاتًا وحقيقة إلا مع كونها موجودة وحينئذ فإذا كان وجودها واجبًا به فحقيقتها واجبة به فلا تكون قابلة للعدم، كما أن نفس الموجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين[3].

(1) المصدر نفسه ، ص 281.

(2) المصدر نفسه ، ص 281.

(3) المصدر نفسه ، ص 282.

الوجه العاشر: أنه إذا قدر أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها، وهي لا تكون لها حقيقة إلا بسبب لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم [1].

الوجه الحادي عشر: قوله: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره.. إلخ، يقال: نحن إذا التفنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة، فإذا قدرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجدها، فنحن نعقل أن الشيء إما موجود بنفسه، وإما موجود بغيره، وإذا قسم الموجود إلى موجود بنفسه وموجود بغيره وسمي هذا ممكنًا كان هذا تقسيمًا صحيحًا، وهو كتقسيم إلى مفعول وغير مفعول ومخلوق وغير مخلوق، وأما كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم فهذا غير معقول في شيء من الموجودات، بل المعقول أنه ليس في الممكن من نفسه وجود أصلاً ولا تحقق ولا ذات من الأشياء [2].

ثم بعد هذه الاعتراضات الإحدى عشرة يقول ابن تيمية أن هذه الاعتراضات ليست على إثبات واجب الوجود فإنه حق لكن على هذا الطريق الذي سلكه ابن سينا وأمثاله.

يقول ابن تيمية: «وهذه الاعتراضات ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود فإنه حق لكن على هذا الطريق الذي سلكه حيث أثبت ذاتًا ممكنة مع كونها قديمة أزلية، ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى هذا في هذا الطريق، بل إذا قيل: كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه ثبت وجود الموجود بنفسه، وإذا سمي هذا واجبًا وهذا ممكنًا كان ذلك أمرًا لفظيًا، لكن المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدعي أنه ذات تقبل الوجود والعدم، وهي مع ذلك قديمة أزلية واجبة، فالواجب لا يقبل العدم بحال، والله أعلم[3].

(1) المصدر نفسه ، ص 282.

(2) المصدر نفسه ص 282.

(3) المصدر نفسه ص 283.

ويؤكد ابن تيمية ما ذهب إليه من أن إثبات واجب الوجود وارد بطرق شتى غير الطريق الذي سلكه ابن سينا ومن نحا نحوه، وأنه من أظهر المعارف وأبين العلوم، يذكر ذلك ابن تيمية في كتابه "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" (ج2/ 235، 236، 237) حيث يقول:

«هذا مع أن إثبات الموجود الواجب الغنى الخالق، وإثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق هو من أظهر المعارف وأبين العلوم، أما ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه ويعدم بعد وجوده من الحيوان والنبات والمعدن وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب وحدوث الليل بعد النهار والنهار بعد الليل فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهور لبني آدم يرونه بأبصارهم، ثم إذا شهدوا ذلك فنقول: معلوم أن المحدثات لابد لها من محدث والعلم بذلك ضروري، كما قد بين ولابد من محدث لا يكون محدثًا، وكل محدث ممكن والممكنات لابد لها من واجب وكل محدث وممكن فقير مربوب مصنوع، والمفتقرات لابد لها من غنى، والمربوبات لابد لها من رب، والمخلوقات لابد لها من خالق.

وأيضًا فإنه يقال: هذا الموجود إما أن يكون واجبًا بنفسه، وإما أن لا يكون واجبًا بنفسه، بل ممكنًا بنفسه واجبًا بغيره، والممكن بنفسه الواجب بغيره لابد له من واجب بنفسه فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين.

وأيضا فالموجود إما أن يكون محدثًا وإما أن يكون قديمًا، والمحدث لابد له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين.

وأيضًا فالموجود إما أن يكون مخلوقًا وإما أن لا يكون والمخلوق لابد له من خالق فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين.

وأيضًا فإما أن يكون خالقًا وإما أن لا يكون، وقد علم فيما ليس بخالق كالموجودات التي علم حدوثها أنها مخلوقة والمخلوق لابد له من خالق فعلم ثبوت الخالق على التقديرين.

وأيضًا فالموجود إما غني عن كل ما سواه وإما مفتقر إلى غيره والفقير إلى غيره لابد له من غني بنفسه، فعلم ثبوت الغنى بنفسه على التقديرين، فهذه البراهين وأمثالها كل منها يوجب العلم بوجوب الرب الغني القديم الواجب بنفسه [1].

ويستطرد ابن تيمية في الرد على مسلك الفلاسفة وابن سينا فيقول:

«وابن سينا وأتباعه كالرازي[2] والآمدي[3] والسُهْرُوردي[4] المقتول وأتباعهم سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود وعظموها، وظن من ظن منهم أنها أشرف الطرق وأن لا طريق إلا وهو يفتقر إليها حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها، وكل ذلك غلط بها، هي طريقة توجب إثبات واجب الوجود بلا ريب، لو كانوا يفسرون الممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم وهو الذي يكون موجودًا تارة ومعدومًا أخرى، فأما إذا فسر الممكن بالممكن ينقسم إلى قديم وجب بغيره، وإلى محدث مسبوق بالعدم، كما هو قول ابن سينا وأتباعه، فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه، وهذه طريقة هي في الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث وطريقة الحدوث أكمل وأبين وأن الممكن الذي يعلم أنه ممكن هو ما علم أنه وجد بعد عدمه أو عدم بعد وجوده، هذا الذي اتفق العقلاء على أنه ممكن، وهو الذي يستحق أن يسمى ممكنًا بلا ريب، وهذا محدث، فإذًا كل ممكن محدث، وأما تقدير ممكن لم يزل واجبًا بغيره فالعقلاء دفعوا ذلك حتى القائلون بقدم العالم كأرسطو أو أتباعه المتقدمين وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك ابن سينا وأتباعه لا يجعلون هذا من الممكن بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده بعد عدمه فكان موجودًا تارة ومعدومًا أخرى، وإنما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك لما سلكوا في إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب، فقالوا كل ما سواه يكون

(1) المصدر نفسه ص 235، 236.

(2) محمد بن عمر بن الحسين المتوفي 606هـ.

(3) سيف الدين الآمدي المتوفي سنة 631هـ .

(4) يحيى بن حبشي بن أميرك السهروردي ولد سنة 541 وتوفي سنة 587 هـ ، قتل خنقًا في قلعة حلب .

ممكنًا بنفسه واجبًا بغيره، وجعلوا العالم قديمًا أزليًا مع كونه ممكنًا بنفسه، وهذا بخلاف قول سلفهم وقول أئمة الطوائف سواهم، وخلاف ما صرحوا هم أيضًا به، وهذا ما أنكره ابن رشد وغيره على ابن سينا [1].

وهكذا يتمسك ابن تيمية بأن ابن سينا وقع في التناقض والتعارض مع نفسه حينما سمى العالم ممكنًا مع تسميته واجبًا بغيره وقديمًا، وذلك لأن ما وجب ولو بغيره لا ينعدم قط ولا يجوز أن يكون ممكنًا بنفسه.

□

(1) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص 235، 236، 237، ابن تيمية .

*(طريقة ابن تيمية في الاستدلال على وجود الله) *

يقول الدكتور محمد خليل هراس ص 79 في كتابه ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، بعد أن ذكر نقد ابن تيمية لمسلك الفلاسفة قال:

«وإذا لم تكن هذه الأدلة التي اصطنعها المتكلمون والفلاسفة صالحة لإثبات وجود الله تعالى، بل كانت في غاية الضعف والفساد في نظر ابن تيمية، فما هو إذن الدليل الذي يصلح لإثبات ذلك المطلب الأعظم عنده؟

يرى ابن تيمية أن هذا الدليل يجب أن يتوافر فيه شرطان:

أحدهما: أن يكون مما اتفقت العقول على صحته، ولا يعني ابن تيمية بالعقل هنا تلك القوة النظرية التي تسير عليها قوانين المنطق فتركب الحجج والأقيسة وتستخرج منها النتائج وتكون وظيفتها استخلاص المعاني الكلية من الجزئيات المحسوسة إلى غير ذلك مما يدعيه الفلاسفة، ولكن يعني به الفطرة العامة التي فطر الله الناس عليها والتي لم تفسدها الأهواء والتشيع للأقوال الفاسدة.

وثانيهما: أن يكون شرعيًا بمعنى أن الشارع قد استدل به، وأمر الناس أن يستدلوا به، فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل إلى المطلوب وإلا فلا اعتداد به [1].

ويوضح ابن تيمية موقفه من قضية الاستدلال على وجود الله، وأنه لابد أن يكون موافقًا للفطرة، ونابعًا من كتاب الله تعالى. حيث يقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى (47/1): «والمقصود أن فقر المخلوقات إلى الخالق ودلالتها عليه وشهادتها له. أمر فطري فطر الله عليه عباده، كما أنه فطرهم على الإقرار به بدون هذه الآيات كما قد بُسط الكلام على هذا في مواضع، وبُين الفَرق بين دلالة الآيات ودلالة القياس الشمولي والتمثيلي، فإن القياس البرهاني العقلي سواء صيغ بلفظ الشمول، كالأشكال المنطقية، أو صيغ بلفظ التمثيل، وبُين أن الجامع هو علة الحكم، ويلزم ثبوت الحكم أينما وجد، وقد بسطنا الكلام على صورة القياس في غير هذا الوضع.

---

(1) ابن تيمية السلفي د : خليل هراس ص 79، 80. نشر مكتبة الصحابة بطنطا الطبعة الثانية ، رمضان 1405هـ .

(ويستمر ابن تيمية في كلامه قائلًا:)

والتحقيق: أن العلم بأن المحدث لابد له من محدث هو علم فطري، ضروري في المعنيات الجزئية، وأبلغ مما هو في القضية الكلية، فإن الكليات إنما تصير كليات في العقل بعد استقرار جزيئاتها في الوجود، وكذلك عامة القضايا الكلية التي يجعلها كثير من النظار المتكلمة والمتفلسفة أصول علمهم، كقولهم: الكل أعظم من الجزء، أو النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك، فإنه أي كليّ تَصوره الإنسان علم أنه أعظم من جزئيه، وأن لم تخطر له القضية الكلية كما يعلم أن بدن الإنسان بعضه أكبر من بعض وأن الدرهم أكبر من بعضه، وأن المدينة أكثر من بعضها وأن الجبل أكبر من بعض، وكذلك النقيضان وهما: الوجود والعدم، وأن العبد إذا تصور وجود أي شيء كان وعدمه علم أن ذلك الشيء لا يكون موجودًا معدومًا في حالة واحدة، وأنه لا يخلو من الوجود والعدم وهو يقضي بالجزئيات وإن لم يستحضر القضية الكلية وهكذا أمثال ذلك.

(ويستطرد ابن تيمية في تبيان مذهبه فيقول:)

ولما كان القياس الكليّ فائدته أمر مطلق لا معين. كان إثبات الصانع بطريق الآيات هو الواجب كما نزل به القرآن وفطر الله عليه عباده، وإن كانت الطريقة القياسية صحيحة، لكن فائدتها ناقصة، والقرآن إذا استعمل في الآيات الإلهيات استعمل قياس الأولى لا القياس الذي يدل على المشترك، فإنه ما وجب تنزيه مخلوق عنه من النقائص والعيوب التي لا كمال فيها، فالباري تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وما ثبت للمخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه كالحياة والعلم والقدرة، فالخالق أولى بذلك منه، فالمخلوقات كلها آيات للخالق، والفرق بين الآية والقياس أن الآية تدل على عين المطلوب الذي هي آية وعلاقة عليه، فكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه كما قد بسطناه في مواضع.

(ويستمر ابن تيمية في توضيح نظريته فيقول:)

ثم الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات فإنها قد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات، لم تعلم أن هذه الآية له، فإن كونها آية له ودلالة عليه مثل كون الاسم يدل على المسمى، فلابد أن يكون قد تصور المسمى قبل ذلك، وعرف أن هذا اسم له، فكذلك كون هذا

دليلاً على هذا يقتضي تصور المدلول عليه وتصور أن ذلك الدليل مستلزم له، فلابد في ذلك أن يعلم أنه مستلزم للمدلول، فلو لم يكن المدلول متصورًا لم يعلم أنه دليل عليه، فمعرفة الإضافة متوقفة على تصور المضاف والمضاف إليه، لكن قد لا يكون الإنسان عالمًا بالإضافة، ولا كونه دليلاً، فإذا تصوره عرف المدلول إذا عرف أنه مستلزم له، والناس يعلمون أن هذه المخلوقات آيات ودلائل للخالق، فلابد أن يكونوا يعرفونه، حتى يعلمون أن هذه دلائل مستلزمة له.

(ويوضح ابن تيمية أن طريقته هي طريقة الشرع والعقل فيقول:)

والمقصود أن هذه الطرق العقلية الفطرية هي التي جاء بها القرآن واتفق العقل والشرع، وتلازم الرأي والسمع[1].

ويوضح مذهب ابن تيمية أيضًا في استدلاله على وجود الله، ما ذكره في كتابه «النبوات» ص 48:

«فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها، وبينها وأرشد إليها وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقًا من نطفة ثم من علقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول صلى الله عليه وسلم بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم أو لم يخبر لكن الرسول صلى الله عليه وسلم أُمر أن يستدل به ودل به وبينه واحتج به، فهو دليل شرعي لأن الشارع استدل به وأمر أن يستدل به، وهو عقلي لأنه بالعقل تعلم صحته، وكثير من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه وهو عقلي شرعي.

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية ج 1 ص 47، 48، 49، طبقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود .

(**ويستطرد ابن تيمية في ذكر نظريته فيقول**:)

وكذلك غيره من الأدلة التي في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلي شرعي كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾[1]، فهذا مرئي للعيون، وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[2]، فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هي آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق، وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها، والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل، وهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها[3].

يقول دكتور هراس عقب ذلك: «وهنا نجد ابن تيمية متأثرًا أيضًا بابن رشد[4] في اعتباره أن تكون الأدلة شرعية جاء بها الشارع ودعا الناس إلى الاستدلال بها مع كونها مفروزة في الفطر والطبائع الإنسانية.

يقول ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) بعد أن نقد مسالك المتكلمين (والفلاسفة) في إثبات الله تعالى وأورد عليها كثير من النقوض وبعد أن بين الطرق الصحيحة المفضية إلى اليقين بوجود الله تعالى ما نصه: «فهذه الطرق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما حمل في فطرهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن

(1) سورة السجدة آية (27).

(2) سورة فصلت آية (53) .

(3) النبوات ابن تيمية ص 48 دار الفتح.

(4) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. مولده ومنشئه بقرطبة. توفي سنة 595هـ.

ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [سورة الأعراف. الآية 171].

(ثم يقول بعد ذلك بقليل: «وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب » (1).

وهكذا نرى أن ابن تيمية لا يعتد كثيرًا بالعقل لا يعتقد بكفايته واستقلاله في مسائل الدين حتى ما كان منها أصلاً لغيره مثل الإيمان بوجود الله وعلمه وقدرته ونحو ذلك، وأن كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئًا من الأدلة والبراهين ولذا رأيناه ينقد بشدة تلك المسالك للفلاسفة والمتكلمين لأنها لا تستند في رأيه إلى نص ديني رغم ما يدعيه أصحابها من نسبها إلى الدين.

«ومن الحق أن نقرر أن ابن تيمية وابن رشد كانا على صواب فيما عمدا إليه من إفساد هذه الطرق والتحذير من سلوكها، فإنها طرق مغناصة يصعب تصورها على كثير من الناس وفي مقدماتها طول وخفاء ونزاع كثير لا يمكن إثباتها بطريق قطعي فكيف تجعل سبيلاً لتحصيل أشرف المطالب وهو الإيمان بالله تعالى (2).

وهكذا كان ابن تيمية يعتمد على النص القرآني في الاستدال على وجود الله عز وجل، ويؤمن بالعقل أيضًا في ذلك، لكن بموافقةٍ للشرع وأن مهمة العقل عنده فهم النص القرآني وتدبره دون أن ينكر شيئًا مخالفًا في ذلك.

---

(1) ابن تيمية السلفي ، د/ هراس ص 81 ، 82 ، والكشف عن مناهج الأدلة ابن رشد ص 68، 69.

(2) ابن تيمية السلفي ، د/ هراس ص 82.

تعقيب
مقارنة بين الاستدلالين

سلك ابن سينا مسلكًا تأمليًا فلسفيًا في الاستدلال على وجود الله عز وجل، وذلك بتصوره للوجود وتقسيمه إلى واجب وممكن، والتفرقة بين الواجب والممكن، أو بتصوره الممكن ووقوعه للاستدلال به على وجود الواجب فقال في تصوره للواجب والممكن: إن الواجب للوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده، ولا في عدمه.

فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وإن كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة، ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك في المنطق[1].

(ويستمر ابن سينا في شرحه وتوضيحه معاني للواجب والممكن فيقول:)

ثم أن الواجب الوجود قد يكون واجبًا بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا

---

(1) يقول ابن سينا في النجاة ص 56: «وفي الممكن اشتباه ... فنقول: إن العامة تفهم من الممكن غير ما تفهمه الخاصة بحسب تواطئهم عليه أما العامة فيعنون بقولهم ممكن، ما ليس بممتنع، من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب ... فإذا الممكن العامي هو ما ليس ممتنع، وغير الممكن ما هو ممتنع، فكل شيء عندهم إما ممكن وإما ممتنع وليس قسم ثالث، فيكون الممكن بحسب هذا الاستعمال مقولًا على الواجب كالجنس له وليس اسمًا مرادفًا له، بل لأن الواجب غير ممتنع في المعنى.

وأما الخاصة ... وضعوا اسم الممكن دالًا على ما ليس ممتنع، ومع ذلك ليس بواجب وهو الذي هو غير ضروري في أحد الحالين، فهذا المعنى أخص من المعنى الذي تستعمله عليه العامة، فيكون الواجب خارجًا من هذا الممكن، ويكون قولنا ليس ممكن ليس بمعنى ممتنع بل معنى ليس غير ضروري، بل واجب أو ممتنع وكلاهما ليسا بهذا الممكن.

وبهذا يتضح قول ابن سينا أن الممكن قد يعني به ما هو في القوة، ويقال الممكن على كل صحيح الوجود.

بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة [1].

ويشرح ابن سينا بعد ذلك في أن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجبًا بغيره وأن الواجب بغيره ممكن فيقول: «وكل ما هو واجب الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء، التي لها نسبة وإضافة، ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضيًا لوجوب الوجود، أو مقتضيًا لإمكان الوجود أو مقتضيًا لامتناع الوجود، ولا يجوز أن يكون مقتضيًا لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، ولا أن يكون موجودًا معًا، وأما أن لا يكون موجودًا معًا، فإن ما لم يكن موجودًا معًا هو غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر ولنؤخر الكلام في هذا. وأما أن يكون موجودًا مقتضيًا لوجوب الوجود، فقد قلنا أن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود[2]. وهكذا فهو باعتبار إيقاع النسبة أي (الممكن) إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

هكذا يقول ابن سينا في تفسيره للواجب بغيره الممكن بذاته، وأن وجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة، وأن هذه النسبة وهذه الإضافة اعتبارها غير اعتبار نفس ذات الشيء.

ويشرح ابن سينا كيف يجب الممكن لذاته لغيره، وإن ما لم يجب الممكن لم يوجد فيقول:

«فقد بأن أن كل واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته، وهكذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته، فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره، لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل، وإما أن لا يصح له وجود بالفعل، ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل، وإلا

---

(1) النجاة ، ابن سينا ، ص 261.

(2) المصدر نفسه ص 262.

كان ممتنع الوجود، فبقي أن يصح له وجود بالفعل، فحينئذ إما أن يجب وجوده وإما أن لا يجب وجوده، وما لم يجب وجوده، فهو بعد ممكن الوجود، لم يتميز وجوده عن عدمه، ولا فرق بين هذه الحالة والحالة الأولى، لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان، فإن وضع أن حالًا تجددت فالسؤال عن تلك الحالة ثابت. هل هي ممكنة الوجود أو واجبة الوجود؟ فإن كانت ممكنة الوجود فإن تلك الحال كانت قبل أيضًا موجودة على امكانها فلم يتجدد حالة، وليست تلك الحالة إلا خروجه إلى الوجود، فخروجه إلى الوجود واجب.

وأيضًا فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكن لسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود وإن كان بسبب، فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود المسبب، وهذا محال، فيجب إذًا أن يكون وجوده مع وجود السبب، فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره [1].

ويسهبب ابن سينا في الشرح والتوضيع لفكرة أن الممكن ليس وجوده من ذاته ولا من طبيعته وإنما سبب آخر وهو واجب الوجود.

يقول: «إشارة: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببًا لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سببًا لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود، ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود [2].

فابن سينا ذكر هنا أن وقوع الممكن وحصوله ليس من طبيعته إذن، وأن وجوده ليس من ذاته، أو بعبارة أخرى يقول بأن ماهيته الممكنة ليست في حدوث هويته، وأنه إرضاء للدين جعل الفكرة الأرسطية في تحريك الواجب بذاته للممكن بذاته عبارة عن خلق وفعل وبهذا أمال الفلسفة نحو الدين يقول ابن سينا:

---

(1) المصدر نفسه ص 262.

(2) الإشارات والتنبيهات ج 3 ص 30: 34.

«فتعقله -أي تعقل الأول- علة الموجود على (نحو) ما يعقله، وجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره، وهو فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانًا تامًا، مباينًا لذاته [1].

وهكذا يتقرر الدليل عند ابن سينا في استدلاله على وجود الواجب.

أما ابن تيمية، فقد ذكرنا نقضه وردوده على هذا الدليل السيناوي، واعتبر أن هذا التقسيم للممكن إلى ما استوى وجوده وعدمه تقسيم ذهني لا وجود له إلا في الذهن، أي لا وجود له في الخارج، لأن وجود الممكن في الخارج هو ما وجب لغيره، وبذلك تكون هويته غير ماهيته الذهنية، وهذا صحيح عند كل من ابن سينا وابن تيمية.

أما ابن سينا فاعتبر الوجوب لغير، أمر اعتباري ذهني أيضًا وأن هذا لا يغير من طبيعة الممكن وماهيته، في أنه ما استوى وجوده وعدمه في ذاته.

أما ابن تيمية فهو «أسمى» المذهب لا يعترف بالوجود في الخارج للكليات الذهنية وإنما يوجد في الخارج أفراد الكلي أو الأمور الجزئية.

وبالتالي فلا وجود للمكن الذهني في الخارج لأنه لا وجود له إلا في الأعيان أو المعينات.

بل إن ابن سينا نفسه أسمى «كذلك يقول في كتاب النجاة ما نصه:

«فلا كلي عام في الوجود (الخارجي)، بل وجود الكلي عامًا إنما هو في العقل وهو الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل أو القوة إلى كل واحد واحدة[2]».

وعلى ذلك يكون كلام ابن تيمية صحيحًا حيث أنهم جعلوا واجب الوجود أمرًا عامًا ذهنيًا مجردًا عن الصفات الثبوتية وعن كل الأمور التعينية، فهم بذلك كما هو مذهب الفلاسفة قد غالوا في التجريد والتنزيه.

أما ابن تيمية فهو قد وقف على النقيض من ذلك تمامًا، حيث قد عين الله وجمل له صفات ثبوتية وصفات خبرية، وصفات خلقية بها يعين الله ويجعله ذاتًا معينة، وقال إنه يصح أن يشار

---

(1) النجاة ابن سينا ص 311.

(2) المصدر نفسه ص 257.

إليه أنه تعالى عن ذلك -هنا- في جهة فوق، ونحن لا نتفق معه في هذه المغالاة الشديدة في الفوقية والجهة، بحيث يشار إليه هكذا لأن ذلك تشبيه وتجسيم.

يشرح موقف ابن تيمية من ذلك ما ذكره في كتاب منهاج السنة النبوية في حواره واستطراده في الرد على مذهب الفلاسفة في قولهم بقدم العالم وحواره معهم في مذهبهم في الواجب والممكن فيقول:

«فقد علم أن فعل القادر المختار يمتنع أن يكون مقارنًا له، ويقولون: لا يعقل الترجيح إلا مع الحدث، ويقولون: أن الممكن لا يعقل ترجيح وجوده على عدمه إلا مع كونه حادثًا، فأما الممكن بدون الحدوث فلا يعقل كونه مفعولًا، بل يقولون: أن هذا معلوم بالضرورة وهو كون الممكن مما يمكن وجوده بدلًا من عدمه، وعدمه بدلًا من وجوده، وهذا إنما يكون فيما يمكن أن يكون (موجودًا) ويمكن أن يكون معدومًا وما وجب قدمه بنفسه أو بغيره امتنع أن يكون معدومًا، فيمنع أن يكون ممكنًا، قالوا: وهذا ما اتفق عليه جماهير العقلاء حتى أرسطو وأتباعه القدماء يقولون، أن الممكن لا يكون إلا محدثًا وكذلك ابن رشد الحفيد وغيره من متأخريهم:

(ويستطرد ابن تيمية في كلامه فيقول:)

وإنما قال: أن الممكن يكون قديمًا طائفة (منهم) كابن سينا وأمثاله -واتبعه على ذلك الرازي وغيره- ولهذا ورد على هؤلاء من الإشكالات ما ليس (لهم) عنه جواب صحيح، كما أورد بعض ذلك الرازي في «محصلة» ومحققوهم لا يقولون إن المحوج إلى الفاعل هو مجرد الحدوث، حتى يقولوا: إن المحدث في حال بقائه غني عن الفاعل، بل يقولون: إنه محتاج إلى الفاعل في حال حدوثه وحال بقائه، وإن الممكن لا يحدث ولا يبقى إلا بالمؤثر...

(ويستطرد ابن تيمية قائلًا:)

وأما كون الفلك مفعولًا قديمًا فإنما هو قول طائفة قليلة من الفلاسفة، وعند جمهور العقلاء أنه معلوم الفساد بالضرورة، ولهذا كل من صور من العقلاء أن الله خلق السموات والأرض، تصور أنها كانت بعد أن لم تكن، وكل من تصور أن شيئًا من الموجودات مصنوع مفعول المتصور أنه حادث، فأما تصور أنه مفعول وأنه قديم، فهذا إنما تتصوره العقول تقديرًا له، كما يتصور

الجمع بين النقيضين تقديرًا له، والذي يقول ذلك يتعب تعبًا كثيرًا في تقدير إمكان ذلك وتصويره، كما يتعب سائر القائلين بأقوال ممتنعة، ثم مع هذا فالفطر ترد ذلك وتدفعه ولا تقبله.

(ويستمر ابن تيمية قائلًا:)

وأعجب من ذلك تسمية هؤلاء العالم محدثًا ويعنون بكونه محدثًا أنه معلول العلة القديمة، وإذا سئل أحدهم: هل العالم محدث أو قديم؟ يقول: هو محدث وقديم ويعني بذلك أن الفلك قديم بنفسه لم يزل وأنه محدث. يعنون بكونه محدثًا أنه معلول علة قديمة [1].

بقي أن نقرر بعد ذلك أن ابن تيمية في استدلاله على وجود الإله كان متمشيًا مع الفطر السلمية والعقول المؤمنة ومع القرآن الكريم في إثباته وجود الله بخلق الإنسان والسحاب والمطر ونحو ذلك من الآيات الكونية كما أنه قرر الأدلة العقلية الواضحة في إثبات واجب الوجود بالطرق التي ذكرها بدلًا من طريقة ابن سينا التي هي على مستوى عال من التأمل والتجريد، ونحن لا ننكر لابن تيمية أمانته العلمية في كل ما ذكره عن ابن سينا والرازي ونحوهما في مناقشته لهم في قضية اثبات واجب الوجود على طريقتهم الفلسفية.

ودليل كل من ابن سينا وابن تيمية مذكور في القرآن الكريم يقول الله سبحانه: ﴿أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾ فكل من الدليلين صحيح النظر والاستدلال.

---

(1) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ج 1 ص 198: 201، الطبعة الثانية 1411. 1991م. إدارة الثقافة والنشر بالجامعة.

الباب الثالث
الصفات الإلهية
الفصل الأول
الوحدانية بين ابن سينا وابن تيمية

1) الوحدانية عند ابن سينا:

استدل ابن سينا على وحدانية واجب الوجود بعدة أنماط من الأدلة العقلية:

النمط الأول من الاستدلال:

في هذا النمط من الاستدلال على إثبات وحدانية واجب الوجود نجد شبهًا واضحًا بين ما يذكره ابن سينا هنا وما يذكره في إثبات واجب الوجود ذاته وذلك فيما يتعلق بنقطة اللباب ومركز الانطلاق فهو اثبات واجب الوجود قد اعتمد على تحليل فكرة الوجود ذاته.

وهو هنا يعتمد على أساس فكرة واجب الوجود وتحليلها وذلك للوصول منها أنه تستلزم وحدانية الأول.

وبيان ذلك أن واجب الوجود هذا إما أن يكون متعينًا متشخصًا أو غير ذلك ويستحيل أن يكون غير متعين أو متشخص لأن ما يتعين لا يكون موجودًا والذي لا وجود له يستحيل أن يمنح الوجود لغيره طبقًا للقاعدة المشهورة (ما لم يوجد لم يوجد).

إذن فقد ثبت تعيين واجب الوجود.

ونتسائل عن السبب في تعين واجب الوجود، هل تعينه هذا لذاته، أم لشيء آخر غير ذاته؟ فإن كان تعينه لذاته أي إنما هو مقتضى أنه هو واجب الوجود وحينئذ يكون نوعه له لا يشاركه فيه غيره، وتثبت بذلك وحدانية الأول، وهذا القسم من الاحتمالات المفروضة هو ما يشير إليه ابن سينا في الإشارات حيث يقول: «إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره »[1].

(1) الإشارات والتنبيهات ج 3 ص 36.

والفرض الثاني المقابل لهذا الفرض: أن يكون علة تعين الأول شيء آخر غير مقتضى أنه واجب الوجود بذاته ولو سلمنا لهذا الفرض لأوقعنا ذلك في إشكال التسليم بأن واجب الوجود يجب أن يكون معلولًا لغيره وهو ما ينافي أن يكون الأول واجب الوجود بذاته وفي ذلك الفرض الثاني وبطلانه يقول ابن سينا: «وإن لم يكن تعينه لذلك، بل لأمر آخر فهو معلول» (1).

وبيان ذلك في شيء من البسط أن نقول: إن تعين واجب الوجود إن كان لغيره فإن أمامنا أربعة احتمالات كما يقول ابن سينا كل واحد منها يؤدي إلى أن يكون الأول معلولًا لغيره، وإلى هذا يشير الشارح قوله:

وأما القسم الثاني: فيقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولًا لغيره؛ لأن معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون إما لازمًا لتعينه، أو عارضًا له أو معروضًا له أو ملزومًا له وهذه الأقسام الأربعة المذكورة وكلها محال، وإلى هذا القسم أشار بقوله: «وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول» (2).

الاحتمال الأول:

أن يكون معنى واجب الوجود لازمًا لتعينه وتعينه ملزومًا له والتعين ليس إلا الماهية أو صفة للماهية وإذا كان التعين معلولًا لزم أن تكون الماهية معلولة أيضًا(3).

يقول الطوسي في شرح هذا القسم والتعليق عليه:

«ثم شرع في تفصيل الأقسام فبين أن القسم الأول وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازمًا لتعينه المعلول لغيره محال لأن التعين:

إما أن يكون ماهية، أو صفة للماهية، وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازمًا له، كون الوجود بسبب الماهية، أو بسبب صفة أخرى لها... وذلك معنى قوله: (.... لأنه إن كان

(1) المصدر نفسه ج 3 ص 36.

(2) الإشارات الشارح الطوسي ص 36 والإشارات ص 36.

(3) مشكلة الألوهية بين الشهرستاني وابن سينا د. طه الدسوقي حبيشي ص 115 كلية أصول الدين.

واجب الوجود لازمًا لتعينه، كان الوجود لازمًا لماهية غيره أو صفة وذلك محال)، ويستمر الشارح الطوسي في تقريره:

واعلم. أنا قد بينا أن اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان الملزوم أو جزء منه علة أو معلولًا مساويًا للازم أو لجزء منه، أو كان معلولي علة واحدة، وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازمًا للتعين لا يمكن أن يكون علة له وإلا عاد القسم الأول وعلى التقديرين الأخيرين يكون معلولًا وهو محال.[1]

الاحتمال الثاني:

أن يكون معنى واجب الوجود عارضًا للتعين المعلول للغير.

وهذا العروض الطارئ على التعين يحتاج إلى علة انتجت هذا العروض بالإضافة إلى أنه عارض لتعينه الذي هو معلول للغير، وعليه أن تكون العلل قد تضاعفت في معنى واجب الوجود بحيث احتاج إلى علة تؤثر في عروضه للتعين، وعلة أخرى تكون له عن طريق تعينه المعلول لغيره، وهذا أشد بطلانًا، يقول الشارح الطوسي في ذلك:

«ثم أنه بين أن القسم الثاني: وهو أن يكون الوجود الواجب عارضًا لتعينه المعلول لغيره، أولى بأن يكون محالًا، لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار إلى سبب يقتضي العروض، والتعين معلولًا أيضًا لغيره، فإذن يتضاعف الافتقار إلى الغير وذلك معنى قوله: «وإن كان عارضًا فهو أولى بأن يكون لعلة» [2].

الاحتمال الثالث:

وهو أن يكون معنى واجب الوجود معلولًا والتعين عارض له أي أن معنى واجب الوجود قد طرأ عليه التعين، وتعين الأول هو تشخصه الذي به وجوده، وطروء عليه يعنى أن يكون ذلك لعلة فتكون ذات الأول معلولة وذلك محال.

---

(1) شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ج 3 ص 37.

(2) الإشارات ج 3 ص 38.

يقول الدكتور طه الدسوقي حبيشي: وبطريقة أخرى يمكن أن يقال: إن التعين العارض على معنى واجب الوجود لا يمكن أن يعرض من حيث طبيعة عامة، وإنما يعرض إليه من حيث هو طبيعة خاصة، وعليه فإن تخصص هذه الطبيعي يكون بالتعين الذي هو عارض لها أو بتعين آخر خصصها قبل عروض هذا التعين لها، ثم عرض لها هذا التعين بعد تخصصه.

يقول الشارح الطوسي: «وهذا قسمان:

أ) القسم الأول: أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها، ثم إنها قد تخصصت طبيعة خاصة بعين ذلك التعين المعلول، وهو محال، لأنه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولًا لعلة ذلك التعين وإليه أشار بقوله: «... فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة الخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال » ولفظة :(ذلك) إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله وتقديرًا لكلام هكذا: (فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب، وما تتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدًا، فتلك العلة – أي علة التعين به المذكور– علة لخصوصية الوجود الواجب).

ب) والقسم الثاني: أن يكون التعين المعلول، قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة، بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق، وهو محال، لأن الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكر، وإلى ذلك أشار بقوله: (وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق فكلامنا في ذلك السابق)»[1].

الاحتمال الرابع:

أن يكون معنى واجب الوجود ملزمًا للتعين والتعين لازم له، مع فرض أن التعين اللازم لمعنى واجب الوجود معلولًا للغير، وهذا يستلزم أن يكون واجب الوجود لذاته معلولًا كذلك لما علت من شرط التلازم المشار إليه سلفًا.

---

(1) الإشارات ص 39، 40 وشرح الإشارات ص 38، 39 وانظر شرح هذا النمط من الاستدلال في ابن سينا بين الدين والفلسفة د/ حمودة غرابة ص 84، 85، 86 هامش الصفحات ، طبعة مجمع البحوث الإسلامية.

وإلى هذا القسم الأخير يشير الشيخ الرئيس بقوله: «... وباقي الأقسام محال» الإشارات (3/ 41). ولما تبين استحالة هذه الأقسام أو هذه الاحتمالات الأربعة تبين فساد الاحتمال الذي يجمعها جميعًا وهو أن يكون تعين واجب الوجود لغير ذاته.

وبقى الاحتمال الأول وهو أن يكون تعينه لذاته صحيحًا وبقي صحيحًا كذلك ما يترتب على صحة هذا الانقسام وهو أن نوع واجب الوجود ليس إلا له ولا يحتمل في الوجود سواه وتثبت بذلك وحدته.

النمط الثاني من الاستدلال

يقرر هذا النمط من الاستدلال دكتور طه الدسوقي حبيشي فيقول: تلك صورة أخرى من الاستدلال يعرضها ابن سينا على طريقة الخلف بمعنى أن يفرض كثرة تحت جنس واجب الوجود وما يترتب على ذلك من المحالات ينتهي به إلى نقض وإبطال فرض أن يكون لله شريكًا أو نظيرًا، وبيان ذلك أننا لو فرضنا كثرة بحيث يكون كل واحد من تلك الكثرة يستحق أن يكون واجب الوجود لكان إما أن تكون هذه الكثرة متمايزة أو تكون متماثلة من كل وجه، والعقل يقتضي رفض التماثل التام من كل وجه فالمتماثلات من كل وجه شيء واحد لا يبقى اذن إلا أن تكون هذا النظائر والأشباه متمايزةً بمعنى أن يكون بينها اشتراك واختلاف بسببه يتميز كل واحد عما سواه، ونسأل هنا عن الاشتراك في ماذا؟ وعن الاختلاف كذلك. فهذه النظائر أما أن يقع الخلاف بينهما في الماهية أو شرطها أو أمر آخر زائد وعارض، ولا يمكن الاختلاف في الماهية لأننا لو فرضنا إلهية كل واحد منهما واجب الوجود وله ماهية تامة فالأمر عند ذلك لا يخلو: إما أن يكون بين الاثنين ما يشتركان فيه أو بينهما اختلاف من كل وجه، فإن كان بينهما اختلاف من كل وجه بحيث لا يشتركان في شتى (فإن لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائمًا لا في الموضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية)، أما إذا اختلفا في تمام الماهية واشتركا جميعًا في شيء واحد بمعنى أن يكون بينهما اشتراك لكل واحد منهما معنى يميزه هما سواء على أن يكون جزء ماهيته، كان كل منهما منقسمًا بالقول الشارح، والانقسام بالقول الشارح بما في وجوب الوجود، وحينئذ لا يصدق على واحد منهما أنه واجب الوجود، لم يبق إلا أن يقال أنهما قد اشتركا في شيء وتمايز أحدهما عن الثاني بأمر وجودي وهذا الذي تميز بأمر وجودي يكون منقسمًا بالقول الشارح ويخرج لهذا السبب من حلبة المناقشة.

فإن لم يكن هذا المعنى الأصلي الزائد على الماهية شرطًا لها كانت الماهية متقررة دونه وكان هو طارئًا عليها، والطارئ على الماهية بعد تقريرها عارض وليس بأصلي، والعارض قد سبق الكلام فيه بما لا يحتاج إلى تكرار، وهكذا بطلت كل الوجوه التي يحتملها العقل، للتميز بين الشركاء على

فرض ذلك، وبطل في العقل أيضًا أن تكون كثرة غير متميزة فبقي القول بالوحدة وبطل فرض الكثرة[1].

ويقرر ابن سينا هذا النمط من الاستدلال في الرسالة العرشية حيث يقول:

الأصل الثاني في وجدانيته تعالى:

أعلم أن واجب الوجود تعالى لا يجوز أن يكون اثنين بوجه من الوجوه، وبرهانه أنه لو فرضنا واجب الوجود آخر، فلا بد أن يتميز أحدهما عن الآخر حتى يقال هذا أو ذاك إما أن يكون بذاتي أو عرضي، فإن كان التميز بينهما بعرض فهذا العرض لا يخلو إما أن يكون في كل واحد منهما أو في أحدهما، فإن كان في كل واحد منهما عرضي يتميز به عن الآخر فكل واحد منهما معلول لأن العرضي ما يلحق الشيء بعد تحقق ذاته، وإن كان العرضي من قبل ما يلزم الوجود ويكون في أحدهما دون الآخر فيكون الذي لا عرضي له واجب الوجود والآخر لا يكون واجب الوجود، وإن كان التميز بينهما بذاتي فالذاتي ما يتقوم به الذات وإن كان لكل واحد منهما ذاتي غير ما للآخر تميز به عنه فيكون كل واحد منهما مركبًا والمركب معلول فلا يكون كل واحد منهما واجب الوجود، وإن كان هذا الذاتي لأحدهما والآخر واحد من كل وجه لا تركيب فيه بوجه من الوجوه فالذي ليس له ذاتي هو واجب الوجود والآخر لا يكون واجب الوجود، فإذًا ثبت بهذا أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون اثنين بل كلُّ حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد لا يشاركه فيه غيره فكيف ما ينال به كل حق وجوده به [2].

وهكذا يثبت ابن سينا أن إنّيّة الواجب -أي وجوده- عين ماهيته، وأنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود أو أكثر.

---

(1) راجع الشفاء لابن سينا. قسم الإلهيات ج 1 ص 43، 44 راجعه وقدم له د/ إبراهيم مدكور، تحقيق الاستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد. وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإقليم الجنوبي الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرة الألفية للشيخ الرئيسي القاهرة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1380هـ 1960. وانظر الشفاء مخطوط بالكلية ص 302، 303، 304، 305، الإلهيات .

(2) الرسالة العرشية ابن سينا ص 3.

وابن سينا يقرر في النجاة، بعد أن بين أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره وإن لم يكن من جنسه ونوعه، فيقول: «فإذًا واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط أو بالعدد أو عدم الانقسام أو التمام فقط بل في أن وجوده ليس لغيره، وإن لم يكن من جنسه، ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، وكيف وهما مشتركان في وجوب الوجود مشتركان في البراءة عن الموضوع، فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك، فكلا منا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم، فإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنسي، وقد بينا استحالة ذلك وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تفرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير معلول؟»[1].

النمط الثالث من الاستدلال "برهان التكافؤ":

وهذا البرهان يقوم على أساس فرض إليهين متكافئين تكافؤًا تامًا في تمامية الوجود الواجب، وما يترتب عليها من آثار الألوهية، وبيان ما يترتب على ذلك من محالات تبطل هذا الفرض وتنقضه، وتنافي ما ينافي القول بالوحدة، وتبين ذلك في شيء من التفصيل فنقول:

لا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئًا لواجب وجود آخر حتى يكون هذا الموجود موجودًا مع ذلك وذلك موجودًا مع هذا بحيث لا يدور أحدهما علة للآخر، بل هما متكافئان في أمر لزوم الوجود.

لأنه لا يخلوا إذا أخذنا أحدهما في الاعتبار بذاته دون الآخر إما أن يكون واجبًا بذاته أو لا يكون واجبًا بذاته، فإن كان واجبًا بذاته فلا يخلو إما أن يكون له وجوب أيضًا باعتبار الآخر مضاف إلى وجوبه باعتبار ذاته أو لا يكون، فإن كان له وجوب باعتبار الآخر مضافًا إلى وجوبه باعتبار ذاته اجتمع في الشيء الواحد أن يكون واجبًا لغيره وأن يكون واجبًا لذاته وهما أمران لا يجتمعان في حكم العقل، أما إذا كان له وجوب باعتبار ذاته فقط ولم يكن له وجوب باعتبار

(1) النجاة قسم الإلهيات ص 271.

الآخر وحينئذ لا يجوز أن يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه أن لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى يكون إنما يوجد إذًا وجد الآخر.

هذا ونفرض الآن أن يكون كل منهما واجبًا لا بذاته بل بالآخر (حتى يكون (أ) واجب الوجود (ب) لا بذاته و (ب) واجب الوجود بـ(أ) لا بذاته وجملتهما واجب واجب وجود واحد.

وهنا يمكن القول بأن كل واحد منهما من حيث ذاته ممكن الوجود وإن كان الوجود في كل واحد منهما يستلزم أن يكون معلولًا بمعنى واجبية الوجود فيه مستفادة من غيره لا من ذاته وهذا الغير الذي يعطه وجوده لا بد أن يكون متقدمًا عليه تقدم العلة على المعلول وإذا كان الزمن لا يصدق على الإلهين المفروضين جميعًا فإن حتمية التقدم يمكن فرضها في الذات.

أعني لا أقل من أن تتقدم العلة على معلولها بالذات وإن كان الزمان لا يصدق على الإله من حيث هو إله، ويستحيل أن يكون كل من الإلهين يمد الآخر بسبب وجوده من حيث هو مكافئه، فالفرض أنهما لا يتمايزان بالتقدم والتأخر وضرورة العلة تقتضي تقدم واحد منهما، ومن جهة أخرى فلو افترضنا علاقة التأثير والتأثر بينهما متبادلة بمعنى أن كل واحد منهما يمد الآخر بوجوده الواجب لأمكن بأن كل منهما يعطي الوجود لذاته ضرورة.

(وبالجملة فإذا كان ذلك الغير يجب به كان هذا أقدم مما هو أقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف عليه)، ولا مخلص من هذا إلا القول بأن علة الاثنين أمر ثالث يتقدم عليهما جميعًا، ولكن حتى هذا المخلص لم ينته بنا إلى القول بصحة الإلهين المفروضين المتكافئين ذلك أن مجرد الإمكان فيهما قد أحوجهما إلى العلة، وسبب عنهما جميعًا نفي صلاحية الألوهية(1)، ونشأ هذا فرض إلهين متكافئين فبطل هذا الفرض وصح القول بالوحدة.

يقول ابن سينا في النجاة:

«ولا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه، ولا يجوز أن يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته بالآخر، فقد بان أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود

(1) راجع النجاة قسم الإلهيات ص 263 ، 264 ، مشكلة الإلوهية بين الشهرستاني وابن سينا ص 130.

بغيره، ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر، حتى يكون (أ) واجب الوجود بـ (ب) لا بذاته و(ب) واجب الوجود بـ (أ) لا بذاته، وجملتهما واجب وجود واحد، وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايقين، ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته، فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته، ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجود أقدم منه، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته، وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر، على ما وصفنا، فلهما إذن علل خارجة عنها أقدم منهما، فليس إذًا وجوب وجود كل واحد منهما مستفادًا من الآخر، بل من العلة الخارجة التي أوقعت العلاقة بينهما، وأيضًا فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه، ثم من المستحيل أن تتوقف ذات في أن توجد على ذات توجد بها، فكأنها تتوقف في الوجود على وجود نفسها، وبالجملة فإذا كان ذلك الغير يجب به، وكان هذا أقدم مما هو أقدم منه ومتوقف على ما هو متوقف عليه فوجودهما محال [(1)].

نفي التركيب في الذات:

قد اتضح لنا من الأنماط السالفة الذكر استحالة أن يكون لله شريك يكافئه، ونريد الآن في هذا النمط من الاستدلال أن نبين بشكل عام أن ذاته لا تأتلف من أشياء واطلاق هذه القضية (ذاته لا تأتلف من أشياء يعني: أن «واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد، والقول سواء كانت المادة والصورة أو كانت على وجه آخر بأن تكن أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته» [(2)].

ودليل هذه القضية أننا لو فرضنا ذاتًا الأول ملتئمه من أجزاء لكان كل جزء من هذه الأجزاء في باقي الأجزاء بالضرورة، وهو غير الكلي المؤتلف منه ومن غيره بلا خلاف، وبناء على هذا فإن كل جزء من الأجزاء يمكن وجودها مستقلاً من باقي الأجزاء في الخارج، أو يكون بعض

---

(1) النجاة. قسم الإلهيات، ص 263، 264 ابن سينا.

(2) النجاة. قسم الإلهيات، ص 264.

الأجزاء تكون لها تلك الخاصية دون البعض الآخر، ولكن الكل المؤتلف من جميع الأجزاء لا يمكن أن يتحقق وجوده بدون واحد من هذه الأجزاء الذي يجوز انفصاله عن باقي الأجزاء، وإذا وقع هذا التخلف في الوجود لتلك الماهية المؤتلفة من الأجزاء عند غيبه أحد أجزائها أو جميع أجزائها لم تستحق هذه الماهية أن توصف بأنها واجبة الوجود لذاتها غير أن هناك احتمال آخر في هذه المسألة مؤداه أن الأجزاء التي تلتئم منها الماهية لا يجوز لها ولا لبعضها أن تختلف بحيث يتحقق لها وجودًا ذاتيًا في الخارج مستفادًا من الكل، وهنا لا يخلو الحال من احتمالات ثلاثة فيما يتعلق بنسبة الأجزاء إلى الكل في الوجود لأن الأجزاء إما أن تتقدم على الكل في الوجود أو تتأخر عنه أو يوجدان معًا، وليس بمعقول أن يتقدم الكل على أجزائه وإنما الترتيب الطبيعي لكل مجتمع من أجزاء أن الأجزاء توجد أولًا ثم يوجد المجموع من هذه الأجزاء، وعلى ذلك يكون الكل أحدث من أجزائه الموجودة له، وأيًا ما كان فلا يكون المؤتلف من أجزاء واجب الوجود لذاته، وتبين أنه لكي يكون هناك واجب الوجود لذاته فلا بد أن يكون «ليس بجسم ولا مادة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الثلاث»[1].

ويقول ابن سينا في الإشارات عن نفي التركيب في ذاته:

«لو التأم ذات وجب الوجود من شيئين، أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود مقومًا لواجب الوجود، فواجب لوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»[2].

ويتحدث ابن سينا عن أن نوع واجب الوجود لا مثل له ولا ضد له ولا يجوز أن يتكثر بالمعنى فيقول في النجاة:

«ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغيره ذاته، لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه، أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة، فإن كان معنى نوعه له لذات لم يوجد إلا

---

(1) النجاة. قسم الإلهيات ، ص 264، 265.

(2) الإشارات القسم الثالث ، ص 44.

له، وإن كان لعلة فهو معلول ناقص، وليس واجب الوجود، وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحامل للمعنى، وإما بسبب الوضح والمكان، أو بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلة من العلل، وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى، فإنما يختلفان بشيء غير المعنى، وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين، فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرنا من العلل ولو حق العلل، فليس واجب الوجود وأقول قولًا مرسلاً: إن كل ما ليس اختلافه لمعنى، ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط، فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون إذًا له مثيل، لأن المثل مخالف بالعدد.

فتبين من هذا أن واجب الوجود لذاته، لا ند له ولا مثل ولا ضد، لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع، وواجب الوجود بريء من المادة[1].

ثم ينتقل ابن سينا إلى القول في أن واجب الوجود واحد من وجوه شتى فيقول: «وأيضًا فهو تام الوجود لأن نوعه له فقط، فليس من نوعه شيء خارج عنه، وأحد وجوه الواحد أن يكون تامًا، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين، فهو واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له، ولا بأجزاء الحد، وواحد من جهة أن لكل شيء وحده تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية، وأيضًا هو واحد من جهة أخرى، وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلا له[2].

وهكذا يتوصل ابن سينا إلى أن.

الأول لا ند له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فضل له، فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي [3].

وهكذا يتقرر مذهب ابن سينا في الوحدانية.

---

(1) النجاة. القسم الإلهيات ص 266.

(2) النجاة. قسم الإلهيات ص 266، 267.

(3) الإشارات القسم الثالث. ص 53.

أنه يتأمل في فكرة واجب الوجود وأنه يعيد عن علائق المادة، وأنه لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ولا في المبادئ المقومة له.

□

ب ـ الوحدانية عند ابن تيمية

يقول ابن تيمية أن الفلاسفة لم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية وهو الإقرار بأن الله خالق كل شيء وربه، وأن هذا التوحيد كان يقر به المشركون الذين قال الله عنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (٩٠)﴾ ، والطائفة من الناس تقول لهم من خلق السموات والأرض؟ فيقولون الله وهو مع ذلك يعبدون غيره، وقال عن هذه الطائفة: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[2]

ويقرر ابن تيمية: أن التوحيد الذي أمر الله به العباد هو توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية، وذلك بأن يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئًا، فيكون الدين كله لله، لا يخاف إلا الله ولا يدعى إلا الله، ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء فيحب لله ويبغض لله، ويعبد الله ويتوكل عليه، والعبادة تجمع غاية الحب وغاية الذل فيحبون الله بأكمل محبة ويذلون له أكمل ذل ولا يعدلون به ولا يجعلون له أندادًا ولا يتخذون من دونه أولياء ولا شفعاء.

ويقول ابن تيمية. «كما قد بين القرآن هذا التوحيد في غير موضع، وهو قطب رحي القرآن الذي يدور عليه، وهو يتضمن التوحيد في العلم والقول والتوحيد في الإرادة والعمل، فالأول كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)﴾ سورة الإخلاص.

(1) سورة لقمان آية 25.

(2) سورة يوسف آية 106.

ولهذا كانت هذه الصورة تعدل ثلث القرآن لأنها صفة الرحمن، والقرآن ثلثه توحيد وثلثه قصص وثلثه أمر ونهي لأنه كلام الله والكلام أما إنشاء وإما أخبار والإخبار: إما عن الخالق وإما عن المخلوق فصار ثلاثة أجزاء. جزء أمر ونهي وإباحة وهو الإنشاء، وجزء إخبار عن المخلوقين وجزء إخبار عن الخالق، فقل هو الله أحد صفة الرحمن محضًا (1).

هذا وابن تيمية قد بسط الكلام على تحقيق قول النبي ﷺ أنها تعدل ثلث القرآن وذلك في كتاب «جواب أهل العلم والإيمان في تفسير أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن.

ثم يقرر ابن تيمية أن التوحيد في العبادة والإرادة والعمل فكما في سورة: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾

سورة الكافرون، فالتوحيد الأول في (العلم والقول) يتضمن إثبات نعوت الكمال لله بإثبات أسمائه الحسنى وما تتضمنه من صفات، والتوحيد الثاني في الإرادة والعمل يتضمن إخلاص الدين له سبحانه كما قال: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ سورة البينة. 5.

فالأول براءة من التعطيل والثاني براءة من الشرك وأن أصل الشرك أما التعطيل مثل تعطيل فرعون موسى والذي حاج إبراهيم في ربه والدجال مسيح الضلال خصم مسيح المهدي عيسى ابن مريم عليه السلام، وأما الإشراك وهو كثير في الأمم أكثر من التعطيل وأهله خصوم جمهور الأنبياء، وفي خصوم إبراهيم ومحمد ﷺ معطلة ومشركة، لكن التعطيل المحض للذات قليل وأما الكثير فهو تعطيل صفات الكمال وهو مستلزم لتعطيل الذات (فإنهم يصفون واجب الوجود بما يوجب أن يكون ممتنع الوجود) (2).

ويقرر ابن تيمية قاعدة وهي كلما كان الشخص أو المتكلم أقرب إلى الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين لهم بإحسان كان أقرب إلى كمال التوحيد والإيمان والعقل والعرفان، وكل من كان

---

(1) منهاج السنة النبوية ج 3 ص 290، 291.

(2) منهاج السنة الجزء الثالث ، ص 292.

عنهم أبعد كان عن ذلك أبعد، فمتأخروا متكلمة الإثبات الذين خلطوا الكلام بالفلسفة كالرازي والآمدي، ونحوهما، هم دون أبي المعالي الجويني[1] وأمثاله في تقرير التوحيد وإثبات صفات الكمال، وأبو المعالي وأمثاله دون القاضي أبو بكر بن الطيب[2] وأمثاله في ذلك، وهؤلاء دون أبي الحسن الأشعري[3] في ذلك والأشعري في ذلك دون أبي محمد بن كلاب[4] وابن كلاب دون السلف والأئمة في ذلك، ومتكلمة أهل الإثبات الذين يعتبرون بالقدر هم خير في التوحيد وإثبات صفات الكمال من القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم؛ لأن أهل الإثبات يثبتون لله كمال القدرة وكمال المشيئة وكمال الخلق وأنه منفرد بذلك فيقولون: إنه وحده خالق كل شيء من الأعيان والأعراض ولهذا جعلوا أخص صفة الرب القدرة على الاختراع والتحقيق أن القدرة على الاختراع من جملة خصائصه ليست هي وحدها أخص صفاته [5].

ويتحدث ابن تيمية عن متكلمة أهل الإثبات أنهم أثبتوا لله صفات الكمال كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر لكن هؤلاء قصروا في بعض صفات الكمال ويزعم أنهم قصروا في التوحيد فظنوا أن كمال التوحيد هو توحيد الربوبية ولم يصعدوا إلى توحيد الألوهية الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب.

ويزعم ابن تيمية: أن كثيرًا من كلامهم أخذوه من المعتزلة الذين هم مقصرون في هذا الباب فإنهم لم يوفوا توحيد الربوبية حقه فكيف بتوحيد الإلهية؟ ويستمر ابن تيمية في زعمه حيث يرى أن أئمة المعتزلة وشيوخهم وأئمة الأشعرية والكرامية ونحوهم خير في تقرير توحيد الربوبية من متفلسفة الأشعرية كالرازي والآمدي وأمثال هؤلاء، فإنهم خلطوا ذلك بتوحيد الفلاسفة كابن

(1) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبي المعالي ولد سنة 419 وتوفي سنة 478هـ .

(2) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني ولد سنة 338 وتوفي سنة 403 هـ .

(3) علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن من نسل الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري ولد سنة 260 وتوفي سنة 324هـ .

(4) عبد الله بن سعيد بن كلاب المعروف بأبي محمد المتوفي سنة 240 هـ كان إمام أهل السنة في عصره وإليه مرجعها .

(5) منهاج السنة الجزء الثالث ص 293، 214.

سينا وأمثاله، ويزعم ابن تيمية أن هذا الكلام أبعد عن التحقيق في التوحيد وإن كان خيرًا من كلام قدمائهم أرسطو وذويه.

ويتحدث ابن تيمية عن توحيد الفلاسفة فيقرر أن غايتهم أن يثبتوا واجب الوجود وهذا حق لم ينازع فيه لا معطل ولا مشرك بل الناس متفقون على إثبات وجود واجب، ثم أنهم لما قرروا الواجب بذاته أرادوا أن يجعلوه واحدًا وحده لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، وهو وجود مطلق بشرط الإطلاق ليس له حقيقة في الخارج؛ لأن الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان أو مقيدًا بأسلوب والإضافات كما يقوله ابن سينا وأتباعه وهذا أدخل في التعطيل من الأول.

ويقول ابن تيمية. «وزعموا أن هذا محض التوحيد مضاهات للمعتزلة الذين شاركوهم في نفي الصفات وسوا ذلك توحيد فصاروا يتباهون في التعطيل الذي سموه توحيدًا أيهم فيه أحذق؟ حتى فروعهم يتباهون بذلك[1].

ثم يشتغل ابن تيمية بعد ذلك في تفنيد مزاعم الفلاسفة والرد عليها فيقرر أن عمدة هؤلاء الفلاسفة في توحيدهم الذي هو تعطيل محض في الحقيقة حجتان.

أحدهما: أنه لو كان واجبًا لاشتركا في الوجوب وامتاز أحدهما عن الآخر بما تخصه وبما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم أن يكون واجب الوجود مركبًا والمركب مفتقر إلى أجزائه وأجزاؤه غيره والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه.

والثانية: أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلومًا للمختص، كما إذا اشترك اثنان في الإنسانية وامتاز كل منهما عن الآخر بشخصه، فالمشترك معلول للمختص، وهذا باطل هنا، وذلك لأن كلاً من المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضًا للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضًا للواجب أو معروضًا له وعلى التقديرين فلا يكون الوجب صفة لازمة للواجب، وهذا محال لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

---

(1) منهاج السنة ، الجزء الثالث ، ص 216.

وإن كان أحدهما لازم للآخر، لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص، والمشترك في هذا وهذا فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في هذا، وما يختص بهذا في هذا، وهذا محال برفع الاختصاص.

يقول ابن تيمية وهذا ملخص ما ذكره ابن سينا في إشارته هو وشارحوا الإشارات كالرازي والطوسي[1] وغيرهما: "وهاتان الحجتان ملخص ما ذكره الفارابي والسهروردي وغيرهما من الفلاسفة، وقد ذكرهما بمعناهما أبو حامد الغزالي[2] في تهافت الفلاسفة[3].

ويقول ابن تيمية وقد أجاب عنهما الرازي والآمدي بمنع كون الوجوب صفة ثبوتية ونحو ذلك من الأجوبة التي لا نرضاها"[4].

ثم يقول ابن تيمية لكن الجواب من وجهين:

أحدهما: المعارضة: وذلك أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، وكل واحد من الوجودين يمتاز عن الآخر بخاصته، فيلزم أن يكون الواجب مركبا مما به الاشتراك، ومما به الامتياز، وأيضا فيلزم أن يكون الوجود الواجب معلولا، والمعارضة أيضا بالحقيقة، فإن الحقيقة تنقسم إلى واجب وممكن، والواجب يمتاز عن الممكن بما يخصه، فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة مركبة من المشترك والمختص، ويلزم أن تكون الحقيقة الواجبة معلولة، والمعارضة بلفظ الماهية، فإنها تنقسم إلى واجب وممكن إلى آخره.

والثاني: حل الشبهة: وذلك أن الشيئين الموجودين في الخارج سواء كانا واجبين أو ممكنين، وسواء قدر التقسيم في موجودين، أو جوهرين أو جسمين أو حيوانين أو إنسانين أو غير ذلك – لم يشرك أحدهما الآخر في الخارج في شيء من خصائصه، لا في وجوبه، ولا في وجوده، ولا في ماهيته، ولا غير ذلك، وإنما شابهه في ذلك.

1 – هو محمد ابن محمد بن الحسن، أبو جعفر نصير الدين الطوسي، ولد سنة 597هـ وتوفي سنة 672هـ.

2 – أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، ولد سنة 450هـ وتوفي سنة 505هـ.

3 – منهاج السنة النبوية ج3 ص229.

4 – المصدر نفسه ص299.

والمطلق الذي اشتركا فيه لا يكون كليا مشتركا فيه إلا في الذهن، وهو في الخارج ليس بكلي عام مشترك فيه، بل إذا قيل: الواجبان إذا اشتركا في الوجوب فلا بد أن يمتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه، فهو مثل أن يقال: إذا اشتركا في الحقيقة فلا بد أن يمتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه، فالحقيقة توجد عامة وخاصة، كما أن الوجوب يوجد عامًا وخاصًا، فالعام لا يكون عامًا مشتركًا فيه إلا في الذهن ولا يكون في الخارج إلا خاصًا لا اشتراك فيه، فما فيه الاشتراك لا امتياز فيه، وما فيه الامتياز لا اشتراك فيه، فلم يبق في الخارج شيء واحد فيه مشترك ومميز لكن فيه وصف يشابه الآخر فيه ووصف لا يشابه فيه.

ويقول ابن تيمية: «وغلط هؤلاء في هذه الإلهيات من جنس غلطهم في المنطق في الكليات، الجنس والنوع والفصل، والخاصة، والعرض العام حيث توهموا أنه يكون في الخارج كليّ مشترك فيه، وقد قدمنا التنبيه على هذا وبينا أن الكليّ المشترك فيه لا يوجد في الخارج إلا مختصًا لا اشتراك فيه، والاشتراك والعموم والكلية إنما تعرض له إذا كان ذهنيًا لا خارجيًا "[1].

ثم يقول ابن تيمية: «والمقصود هنا التنبيه على توحيد هؤلاء الفلاسفة وهؤلاء أصابهم في لفظ الواجب، ما أصاب المعتزلة في لفظ القديم، فقالوا: الواجب لا يكون إلا واحدًا، فلا يكون له صفة ثبوتية كما قال أولئك: لا يكون القديم إلا واحدًا فلا يكون له صفة ثبوتية، وبهذا أو غيره ظهر الزلل في كلام متأخري المتكلمين الذين خلطوا الكلام بالفلسفة... حتى إن هؤلاء المتأخرين لم يهتدوا إلى تقرير متقدميهم لدليل التوحيد، وهو دليل التمانع واستشكلوه وأولئك ظنوا أن هذا الدليل هو الدليل المذكور في القرآن الكريم في قوله تعالى. ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: الآية 22]، وليس الأمر كذلك، بل أولئك قصروا في معرفة ما في القرآن وهؤلاء قصروا في معرفة كلام أولئك المقصرين، فلما قصروا في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ عدلوا إلى ما أورثهم الشك والحيرة والضلال "[2].

---

[1] – منهاج السنة ج 3 ص 301.

[2] – المرجع السابق ج3 ص 303.

ثم يقول بعد أن شرح دليل التمانع: " فهذه الطرق وأمثالها مما يبين به أئمة النظار توحيد الربوبية وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرين إلى معرفة توجيهها وتقريرها، ثم أن أولئك المتقدمين من المتكلمين طنوا أنها هي طرق القرآن وليس الأمر كذلك، بل القرآن قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنين. 91] فهذه الآية ذكر فيها برهانين يقينين على امتناع أن يكون من الله إله آخر بقوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾وقد عرف أنه لم يذهب كل إله بما خلق ولا علا بعضهم على بعض، وترك ذكر هذا لعلم المخاطبين به وإن ذكره تطويل بلا فائدة "[1].

ويقرر ابن تيمية الدليل ويبين وجه التلازم فيقول:

«فقال سبحانه: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنون. 91] وهذا اللازم منتف فانتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله وبيان التلازم أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلا بخلق العالم مع أن الله تعالى مستقل بحلق العالم كما تقدم أن فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، وأن هذا جمع بين النقيضين، وامتنع أيضًا أن يكون مشاركًا للآخر معاونًا له؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئًا فلا يكون لا ربًا ولا إلها، لأن أحدهما إذا لم يكن قادرًا إلا بإعانة الآخر لزم عجزه حال الانفراد وامتنع أن يكون قادرًا حال الاجتماع؛ لأن ذلك دور قبلي فإن هذا لا يكون قادرًا حتى يجعله الآخر قادرًا، أو حتى يعينه الآخر وذاك لا يجعله قادرًا ولا يعينه حتى يكون هو قادرًا، وهو لا يكون قادرًا حتى يجعله ذاك أو يعينه فامتنع إذا كان كل منهما محتاجًا إلى إعانة الآخر في الفعل، أن يكون أحدهما قادرًا فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع فتعين أن يكون كل واحد منهما قادرًا عند الانفراد فلا بد إذا فُرض معه إله أن يكون كل منهما قادرًا عند انفراده.

---

[1] - المرجع السابق ج3 ص 313.

وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزمًا لفعل الآخر بحيث لا يفعل شيئًا حتى يفعل الآخر شيئًا لزم أن لا يكون أحدهما قادرًا على الانفراد وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون وذلك ممتنع بالضرورة، فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزًا عن مفعول هذا، ومفعول هذا متميزًا عن مفعول هذا فيذهب كل إله بما خلق، هذا بمخلوقاته وهذا بمخلوقاته، فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته وهذا غير واقع، فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم كما تقدم التنبيه عليه.

ولهذا إذا فعل المتعاونان شيئًا، كان فعل كل منهما الذي يقوم به متميزًا عن فعل الآخر، وأما ما يحدث عنه في الخارج، فلا يمكن أحدًا أن يستقل بشيء منفصل عنه، بل لا بد له فيه من معاون، عند من يقول إن فعل العبد ينقسم إلى مباشر وغير مباشر، وأما من يقول أن فعله لا يخرج عن محل قدرته، فليس له مفعول منفصل عنه، ثم إذا اختلط مفعول هذا بمفعول هذا كالحاملين للخشبة كان كل منهما مفتقرًا إلى الآخر حال الاجتماع، ولكل منهما قدرة يختص بها حال الانفراد، وحال الاجتماع يمكنه أن يفعل بها فعلاً منفردًا به عن الآخر ويمتاز به عن الآخر، فلا بد أن يكون لكل منهما فعل يختص به متميزًا عن فعل الآخر، فلا يتصور إلهان حتى يكون مفعول هذا متميزًا عن مفعول ذاك فيذهب كل إله بما خلق واللازم منتف فانتفى الملزوم(1).

وأما البرهان الثاني: وهو قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾سورة المؤمنون. 11، فإنه يمتنع أن يكونا متساويين في القدرة، لأنهما إذا كانا متساويين في القدرة كان مفعول كل منهما متميزًا عن مفعول الآخر وهو باطل كما تقدم، ولأنهما إذا كانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئًا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازمًا لهما أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف، لأنه إذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن احدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد

(1) منهاج السنة النبوية ج 3 ص 315، 316، 317.

منهما وإذا قدر أن إرادة هذا وفعله مقارن لإرادة الآخر وفعله، فالتقدير أنه لا يمكنه أن يريد ويفعل إلا مع الآخر فتكون إرادته وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله فيكون بدون ذلك عاجزًا عن الإرادة والفعل، فيكون كل منهما عاجزًا حال الانفراد ويمتنع مع ذلك أن يصيرا قادرين حال الاجتماع كما تقدم.

ويستمر ابن تيمية في شرح البرهان الثاني: فيقول: «وإذا كان الاختلاف لازمًا لهما، امتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئًا لأن هذا يمنع هذا وهذا يمنع هذا لتكافؤا القدرتين، فلا يفعلان شيئًا، وأيضًا فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر فلا يكون هذا ممنوعًا حتى يمنعه ذاك ولا يكون ذاك ممنوعًا حتى يمنعه هذا، فيلزم أن يكون كل منهما مانعًا ممنوعًا وهذا ممتنع.

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع إنما هي بقدرة الآخر فإذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزيلها قدرة ذاك، وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا، فلا تزول واحدة من القدرتين، فيكونان قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطبقين في حال كون كل منهما ممنوعًا بالآخر عن الفعل عاجزًا عنه بمنع الآخر له محال، لأن ذلك كله جمع بين النقيضين، وأما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما كان تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق محتاجًا إلى من يرجح أحدهما على الآخر ولا مرجح إلا هما، وترجيح أحدهما بدون الآخر محال، وترجيح أحدهما مع الآخر هو اتفاق فيفتقر تخصيصه إلى مرجع آخر فيلزم التسلسل في العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء.

وأيضًا فاتفاقهما في نفسه ممتنع واختلافهما في نفسه ممتنع، سواء قدر لازمًا أو لم يقدر، لأنهما إذا اتفقا لم يكن حال الاتفاق أن يفعل إلا أن يفعل الآخر معه فيكون كل منهما عند الاتفاق عاجزًا عن فعل شيء يستقل به، وإذا كان كل منهما عند الاتفاق عاجزًا عن فعل شيء يستقل به كان عاجزًا عند الانفراد، ومن كان عاجزًا عند الانفراد عن كل شيء كان عاجزًا أيضًا عند الاجتماع، والناس المتشاركون كل منهم لا بد أن ينفرد عن الآخر بفعل حال الاشتراك، فإن الحركة التي يفعلها أحدهما يستقل بها دون الآخر حال تمكنه، وكذلك يمكنه حال الانفراد أن يؤثر أثرًا دون الآخر، فيمتنع اتفاق اثنين كل منهما عاجزًا عند الانفراد في مخلوق أو خالق سواء كان الاتفاق

لازماً أو ممكنًا، وإن قدر في المخلوقين أنهما لا يكونان قادرين إلا عند الاجتماع، فذلك لأن هناك ثالثًا غيرهما يجعل لهما قوة عند الاجتماع، وهنا يمتنع أن يكون للخالق القديم الواجب بنفسه فوقه من يجعله قادرا، فيمتنع أن يكون فوقهما من يجعل لهما قوة عند الاجتماع دون الانفراد، إذ كل ما سواهما مخلوق فيمتنع أن يجعل الخالق قادرًا.

ويستطرد ابن تيمية في كلامه وشرحه فيقول: وأما امتناع اختلافهما وإن لم يكن لازمًا فهو أظهر، فإنه عند الاختلاف يحصل التمانع وهذه المعاني كيفما عبرت عنها تجدها معاني صحيحة يمتنع وجود اثنين متفقين أو مختلفين، إلا أن يكون كل منهما قادرًا عند انفراده, وإذا كان كل منهما قادرًا عند الانفراد كان لكل منهما فعل ومفعول يختص به منفردًا عن الآخر، فلا يكونان متفقين في كل فعل وكل مفعول، ولا يمكن أن يتفقا في شيء واحد أصلاً لأن ذلك الفعل الحادث لا يكون ما يقوم بأحدهما نفس ما يقوم بالآخر، فإن هذا ممتنع لذاته، والمخلوق المنفصل لا يكون نفي أثر هذا فيه هو نفي أثر الآخر فيه، بل لا بد من أثرين، فإن كان أحدهما شرطًا في الآخر كان كل منهما مفتقرًا إلى الآخر ، فلا يكون قادرًا عند الانفراد ، وإن لم يكن كذلك كان مفعول هذا ليس هو مفعول الآخر ولا بلازم له ، فلا يكون هناك اتفاق في مفعول واحد أصلاً.

وهذا من جنس ما تقدم من ذهاب كل إله بما خلق ، لكن الذي يختص به هذا أن الشيئين اللذين يشترط في كل واحد منهما أن يكون مع الآخر ، فلا بد أن يكون لهما ثالث غيرهما يحدثهما كما في الأجيرين لمعلم واحد والمفتين الراجعين إلى النصوص والمتشاورين الراجعين إلى أمر يوجب اجتماعهما ، فلا بد أن يكون بين المتشاركين ثالث يجمعهما (1).

ويستمر ابن تيمية في شرح وتوضيح برهانه على توحيد الإلهية في نظره فيقول : "وأما الخالقان فلا شيء فوقها ، ولو قيل : إنهما يفعلان ما هو المصلحة أو غير ذلك فكل هذه المحادثات تابعة لهما وعنهما ولا يكون شيء إلا بعلمهما وقدرتهما بخلاف المخلوق الذي يحدث أمورًا بدونه فيعاونه على ما هو المصلحة له ، وإذا قيل : علمًا ما سيكون فالعلم بالحادث تابع للمعلوم الحادث والحادث تابع لإرادة محدثه والإرادة تابعة لهما، وأما الخالقان فإنه لا بد أن تكون إرادة كل منهما

(1) منهاج السنة النبوية ج 3 طبع الأمير عبد الله ص 318، 321.

من لوازم نفسه، أو تكون نفسه مستقلة بإرادته وحينئذ لا تكون إرادته موقوفة على شرط إرادة غيره فإنها إذا توقفت على ذلك لم يكن مستقلاً بالإرادة ولا كانت من لوازم نفسه، لأنه إذا كان هذا لا يريد ويفعل إلا مع إرادة الآخر وفعله، كانت إرادة كل منهما وفعله جزءًا من المقتضى لكون الآخر مريدًا فاعلاً.

وهذا دور في جزء العلة، والدور في جزء المقتضي ممتنع كالدور في نفس المقتضي، وإذا جوز في المتضايفين كالأبوة والبنوة أن يتلازما فلأن المقتضي التام لهما غيرهما فلو كانت الإرادتان والفعلان متلازمين لكان المقتضى التام لهما غير هذا وغير هذا، وذلك ممتنع إذا لا شيء فوقهما يجعلها كذلك، فيلزم أن لا يكون كل واحد منهما مريدًا ولا فاعلاً، وهذه كلها أمور معقولة محققة مبرهنة، كلما تصورها المتصور تصورًا صحيحًا علم صحتها.

وهكذا يتوصل ابن تيمية في تحقيقه إلى هذه النتائج فيقول:

«فتبين أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئًا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة ، فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ولو علا بعضهم على بعض لم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده، فإن المقهور إن كان محتاجًا في فعله إلى إعانة الأول كان عاجزا بدون الإعانة، وكانت قدرته من غيره، ما كان هكذا لم يكن إلهًا بنفسه والله تعالى لم يجعل من مخلوقاته إلهًا فامتنع أن يكون المقهور إلها، وإن كان المقهور يستقل بفعل بدون الإعانة من العالي لم يكن العالي إذا أن يمنعه مما هو مستقل به فيكون العالي عاجزًا عن منع المقهور، فلا يكون عاليًا، وقد فرض أنه عال، هذا خلف، وهو جمع بين النقيضين ، فتبين أنه مع علو بعضهم على بعض لا يكون المغلوب إلهًا بوجه، بل يمتنع أن يكون إلهًا مع إعانة الآخر له ، ويمتنع أن يكون إلهًا منفردًا غنيًا عن الآخر ، إذا كان الغنى عن غيره لا يعلو غيره عليه ولا يقدر أن يعلو غيره عليه، ومتى قدر أن يعلو عليه كان مفتقرًا إليه محتاجًا إلى امتناعه من علوه عليه ، وانكفافه عن ذلك العلو، ومن غلبة غيره لا يكون عزيزًا منيعًا يدفع عن نفسه ، فكيف يدفع عن غيره ، فإذا كان مغلوبا لم

يكن منيعًا ، وإذا لم يكن منيعًا لم يكن قويًا بطريق الأولى ، ومن لا يكون قويًا لا يكون ربًا فاعلاً ، فتبين أنه لو كان معه إله لعلا بعضهم على بعض ، كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق[1].

ثم بعد ذلك أخذ يشرح ابن تيمية بأمثلة من الواقع ضرورة وجود اثنين أن يكون لهما ثالث يرجعان إليه ولعلا بعضهم على بعض[2].

(1) منهاج السنة النبوية ج 3 طبعة الأمير عبد الله ص 322: 325.

[2] - انظر: منهاج السنة النبوية ج 3– ص 328، 329 إلى ص 333 ، 334.

تعقيب

من الواضح بعد سوق كل من ابن سينا وابن تيمية أدلتهما على توحيد الله نرى أن ابن سينا كان فيلسوفا تأمليا في فكرة الواجب، واستعماله العقل المحض في الاستدلال على فكرة وحدانية الأول واجب الوجود، وسوقه الأدلة المتعددة في كتبه المختلفة، النجاة، والإشارات، والشفاء، والعرشية والهداية وغيرهم من الكتب، وأنها أدلة عقلية محضة وتؤدي حتما إلى وحدانية الرب جل وعلا.

وأما بن تيمية فإنه قد أنكر على المتفلسفة والمتكلمين وحدانيتهم وقال عنها: إنها وحدانية الربوبية التي لا يختلف عليها اثنان حتى المشركين كانوا يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾. وأن وحدانية الله الحقة هي وحدانية الألوهية التي ورد القرآن لشأنها وقررها في قوله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ وأن المقرر في القرآن هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، ثم قرره ابن تيمية ببيانه العقلي في فهم النصوص القرآنية ولا شك أن هناك خلافا بينًا بين السلوكين عند الرجلين. هذا سلوك المتأمل العقلي المخض، وهذا سلوك المتأمل القرآني.

الفصل الثاني
علم الله بين ابن سينا وابن تيمية

أ) علم الله عند ابن سينا:

معنى العلم في فلسفة ابن سينا:

إن الإدراك الذي ينبغي أن يثبت لله عز وجل يجب أن يكون في نظر ابن سينا على وجه عال مقدس لا يتطرق إليه النقص، ولا يخامره إمكانية تسلل العيب، والنقص في نظر ابن سينا الذي يمكن أن يتسلل من خلال مفهوم العلم أو الإدراك لا يقتصر على صنف واحد. ذلك أننا لو لم نحط في تحديدنا لمفهوم الإدراك الإلهي، لأمكن أن يتسلل من خلال ذلك المفهوم نقائص شتى، نحو أن يثبت التركيب في ذات الله تعالى عن ذلك أو أن يثبت التغير في الصفة الألهية إذا تعلقت بمتغير متحول، والطريق الذي ينبغي أن نسلكه هو أن نثبت أعلى الكمالات في الإدراك لله عز وجل، ولا يكون ذلك إلا إذا حددنا الإدراك من حيث هو، ثم من حيث نسبه المختلفة الممكنة له.(1)

يوضح ذلك قول شارح الإشارات نصير الدين الطوسي حيث يقول:-

((للإدراك: اعتبار من حيث هو إدراك، واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك، واعتبار من حيث هو حال للمدرك، وتختلف مراتبه لكل واحد من هذه الاعتبارات.

أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة إحساسا وتارة تخيلا، وتارة توهما وتارة تعقلا.

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون الإدراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا أتم وجودا من الإدراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلا، وأيضا لأن هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود.

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة أتم في كونه مدركا من الغموض فيها، والمدرك بعلته أتم من المدرك بمعلوله، ولما كان هذا هكذا، وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها، ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته، فإن العلة

---

(1) مشكلة الألوهية بين الشهرستاني وابن سينا د. طه اله سوقي حبيشي ص 202 بتصرف.

من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو، والمعلول بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وإنيته، والعلم بالمعلول يقتضي العلم بإنية العلة دون ماهيتها، كان أكمل الإدراكات في ذاتها إدراك الأول لذاته بذاته كما هي، ولجميع ما سواه أيضا بذاته من حيث هو علة تامة لها، وهو أيضا أفضل أنحاء كون الشيء مدركا لأنه فعلي ذاتي، وأفضل أنحاء كون الشيء مدركا؛ لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل))(1).

ومن الشرح والتفصيل السالف ذكره قد اكتملت عناصر تعريف العلم عند ابن سينا على ما هو خاص جدا لا يتعدى واجب الوجود -أو الأول- إلى ما سواه إذا أخذنا من الإدراك المتعدد المعاني بتعدد الاعتبارات بكمال لكل معنى بحيث يتناسب مع كمال الأول، وإذا ما حاولنا وضع تعريف للعلم نعتقد أن ابن سينا يضعه من وجهة نظره فيكون على النحو التالي العلم الإلهي معناه: ((إدراك الأشياء بمعنى تعقلها على جهة أنه مفيد وجودها إدراكا غير زماني وإنما على طريقة إدراك العلل والمعلولات)). وليس هذا التعريف ملائما لإدراكات الأشياء حتى ولو كان ذلك في العقل الأول، وإنما هو قاصر على إدراك الله وعلمه بالأشياء حيث ترفع عن كل نقص وتحوى كل كمال في نظر ابن سينا.

ويليه في المرتبة إدراك العقل الأول فهو يدرك ما بعده على أساس أنه مفيد وجوده على وجه كلي كذلك، ولكنه لا يستطيع أن يدرك الأول على هذا النحو من الإدراك، وليست لديه وسائل لإدراكه للأول، ولذا توقف إدراكه له على اشراق الأول له فيدركه، فالعقل الأول يدركه باعتبار أن الأول سبب وجوده، ولذا هبطت منزلة إدراكه عند إدراك الأول من هذه الجهة.

ثم تأتي مرتبة ثالثة في الإدراك أنقص من المرتبة الأولى والثانية وهي إدراك النفوس إنها تعتمد على ((طرق الحواس والتخيلات وغيرها، وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية؛ لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور بصور المعقولات، فينطبع منه فيها بعض تلك الصور حسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل، وهي إدراكات (مبددة المبادئ)؛ لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول، وبعضها بالعكس، وبعضها من طرق غيرها، (ومتبددة

(1) شرح الإشارات جـ 3 صـ 279، 280 نصير الدين الطوسي.

المناسبات)؛ لأنها تارة تنتقل من العلم بالشيء إلى العلم بما يشابهه، وتارة إلى العلم بما يقابله، وتارة على وجوه غيرها. فهي أنقص مراتب الإدراكات))[1]

يقول ابن سينا محققا هذه المعاني في إشارة من إشاراته:-

((إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركا ومدركا، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول ولما بعده من ذاته، وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسبات)).[2]

ما يجب الالتزام به في بحث موضوع العلم الإلهي عند ابن سينا:

من الضرورة أن نؤكد هنا على ما يضعه ابن سينا من قيود تجب مراعاتها من الباحثين عند تناول مسألة العلم الإلهي بالبحث، ويلتزم ابن سينا وهو يبحث هذه المسألة بقضيتين أساسيتين لا يحيد عنهما، ولا يسمح لنفسه أن يتجاوزهما.

الأولى: ينبغي الحذر كل الحذر ونحن نبحث صفات الله عز وجل على العموم والعلم -على الخصوص- من أن نثبت لله ما يؤدي بنا إلى عقيدة التركيب في ذات الأول، فعقيدة ابن سينا في وحدة واجب الوجود (الأول)- أنه ((واحد من جميع الوجوه؛ لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد منها جملته))[3].

وموقفه من الصفات أنه يرجعها كلها إلى صفة الوحدة، ووجوب الوجود وباقي الصفات ترجع إلى تلك الصفة، ويكون بعضها هذا الوجود مع إضافة، أو هذا الوجود مع سلب أو إلى إضافة وسلب معا، وليس ذلك يوجب كثرة ألبتة في ذات الأول.

يقول ابن سينا موضحا هذا الموقف في النجاة:

(1) شرح الإشارات جـ 3 صـ 280، 281.

(2) الإشارات جـ 3 صـ 279، 280 ابن سينا.

(3) النجاة قسم الإلهيات صـ 288 ابن سينا.

(فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه موجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة)[1].

1) فالصفات السلبية: "مثل تقدسه عن الكثرة من كل وجه، فيسمى لذلك واحدًا حقًا صمدًا، ومثل تنزهه عن المادة، وتجرده عن طبيعة الإمكان والعدم ويسمى لذلك عقلاً وواجبًا"[2].

وعلى ذلك فإننا لو وضعنا الوجود الواجب بأنه: "جوهر لم يتعين إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون في موضوع، وإذا قيل له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوبًا عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوبًا عنه الشريك "[3].

2) وصفات إضافية: مثل أن يكون أولًا صانعًا مبدعًا قديرًا حكيمًا كريمًا جوادًا وعلى هذا "فإذا قيل له أول لم يعن به إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل، وإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافًا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذي ذكر، وإذا قيل له حي لم يعن إلا هذا الوجود الفعلي مأخوذا مع الإضافة إلى الكل المعقول أيضًا بالقصد الثاني، إذ الحي هو الدارك الفعال "[4].

3)وهناك صفات أخرى تفيد كل واحدة منها سلب شيء عن ذات الأول وإضافة شيء آخر فإذا قلنا إنه: "عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوبًا عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافةٍ ما ... وإذا قيل مريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته أي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك، فيكون هذا مؤلفًا من إضافة وسلب، وإذا قيل جواد عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب، بزيادة سلب آخر وهو ألا ينحو غرضًا لذاته،

---

(1) النجاة قسم الإلهيات صـ 287 ابن سينا.

2- الشهرستاني – نهاية الإقدام ص 181 نقلاً عن الدكتور طه الدسوقي حبيشي مشكلة الألوهية ص 164.

3- النجاة – قسم الإلهيات ص287.

4- النجاة – قسم الإلهيات ص287 ابن سينا.

وإذا قيل خير لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة بالقوة والنقص وهذا سلب، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام، وهذا إضافة"[1].

وهكذا يتوصل ابن سينا إلى النتيجة المقررة واللازمة عنده أبدًا "فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه"[2].

وبهذا قد بان العنصر الأول من القضيتين الأساسيتين اللتين لا يحيد عنهما ابن سينا في بحثه مسألة الصفات عموما، ومسألة العلم الإلهي خصوصا.

القضية الثانية:

يؤكد ابن سينا أنه ليس من كمال الأول واجب الوجود أن تتغير صفة له أو تتحول أو تنشأ من العدم. وهذه القضية تحتاج إلى نوع من التفصيل حيث إن من الصفات ما يتغير بتغير الموصوف، ومنها ما لا يتغير، ومن بيان القسمين يتضح أن القسم الذي يتغير بتغير ما ينضاف إليه يستحيل على الله عز وجل أن يوصف به، ومن الكمال أن يترفع عنه.

فنقول: ((الصفة إما أن تكون متقررة في الموصوف، غير مقتضية لإضافته إلى غيره. وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره وليست متقررة في ذاته، وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معا. وهي تنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه، وإلى ما يتغير بتغيره. فهذه أربعة أصناف))[3]

الصنف الأول يشير إليه ابن سينا بقوله:

((قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه: منها مثل أن يسود الذي كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة)).[4]

أما الصنف الثاني فمثاله: أن يكون الإنسان يمينا وشمالا، فهاتان حالتان يعتوران الشيء، وهما ليستا بصفتين متقررتين في ذاته، وإنما تقتضي إضافته إلى غيره.

1- النجاة – قسم الإلهيات ص287، 288 ابن سينا.

2- النجاة – قسم الإلهيات ص288 ابن سينا.

(3) شرح الإِشارات ج 3 صـ 290 الطوسي.

(4) الإشارات ج 3 ص 290 ابن سينا.

يقول ابن سينا مقررا هذه الحالة ومقارنا بينها وبين الحالات التي تليها:

((كونك يمينا وشمالا هو إضافة محضة، وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك تتبعتها إضافة لازمة، أو لاحقة، فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة))(1)

أما الصنف الثالث: (وهو أن تكون الصفة متقررة ومقتضية للإضافة معا ولا تتغير بتغير المضاف إليه) فمثل القدرة التي هي عنه متقررة في الذات متضافة إلى المقدورات ، ولكنها لا تتغير بتغير المقدور. يقول ابن سينا في شرح هذا الصنف: ((ومنها مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال: أنه قادر على تحريكه. فاستحال إذن هو عن صفته، ولكن من غير تغير في ذاته، بل في إضافته. فإن كونه قادريا، صفة له واحدة، تلحقها إضافة إلى أمر كلي، من تحريك أجسام بحال ما مثلا، لزوميا أوليا ذاتيا، ويدخل في ذلك زيد، وعمرو، وحجارة وشجرة دخولا ثانيا. فإنه ليس كونه قادرا، متعلقا به الإضافات المتعينة، تعلق ما لابد منه، فإنه لو لم يكن زيد أصلا في الإمكان، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك. فإذن أصل كونه قادرا، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل تتغير الإضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله)).(2)

أما الصنف الرابع الذي يختص بالصفة المتقررة المقتضية للإضافة معا، والتي يقتضي التغير في متعلقها تغير فيها هي. وهذا الصنف مثل صفة العلم، فهي صفة متقررة في ذات الموصوف مقتضية للإضافة إلى المعلومات وإذا تغيرت إضافتها هذه تغيرت الصفة ذاتها. يقول ابن سينا شارحا فكرة هذا الصنف.

((ومنها مثل أن يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس، ثم يحدث الشيء فيصير عالما بأن الشيء أيس، فتتغير الإضافة، والصفة المضافة معا. فإن كونه عالما بشيء ما، تختص الإضافة به، حتى إنه إذا كان عالما بمعنى كلي، لم يكف ذلك في أن يكون عالما بجزئي جزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا، يلزمه إضافة مستأنفة وهيأة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير

---

(1) الإشارات جـ 3 صـ 295.

(2) الإشارات جـ 3 صـ 290 : 292.

العلم بالمقدمة، وغير هيأة تحققها، لا كما كان في كونه قادرا، له بهيأة واحدة إضافات شتى، فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه، من عدم أو وجود، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط. بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضا))[1]

بعد هذا العرض لأحكام الصفات يقرر ابن سينا قضية كلية فيقول:

((فما ليس موضوعا للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل: بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث. وأما بحسب القسم الثاني: فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات)).[2]

ولا الصنف الرابع كذلك لما يؤدي إليه من تبدل في الصفة وتحولها:

يقول نصير الدين الطوسي شارحا قول ابن سينا هذا: ((لما فرغ من أحكام الصفات أو رد قضية كلية وهي أن كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز أن تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الإضافة، ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي تتغير بتغير تلك الإضافات ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا، ولا يمكن أن تكون في إضافات قريبة، لازمة لزوما أوليا فإن التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير))[3]

ويقول الدكتور طه الدسوقي حبيشي ((وأما الصنف الثالث فلا يمتنع إطلاقه على الأول لما سبق تقريره)).[4]

<u>ما يتعلق به العلم الإلهي عند ابن سينا:</u>

لقد كان ابن سينا حريصا على التزامه بالشرطين الذين سبق ذكرهما مما يجعله جهد الطاقة مدافعا عنهما إذا ما استشعر من كلامه مخالفة أحدهما أو كليهما. وتلك ملاحظة سوف تتضح للعيان مبرراتها من كلام ابن سينا نفسه.

---

(1) الإشارات جـ 3 صـ 292، 293.

(2) الإشارات الجزء الثالث صـ 293، 294.

(3) شرح الإشارات جـ 3 صـ 293، 294 هامش الكتاب نصير الدين الطوسي

(4) راجع الإشارات جـ 3 صـ 290، 291.

نعود إلى ما يتعلق به العلم الإلهي، إن ابن سينا يؤكد في أكثر من نص أن علم الله تعالى يتعلق بكل معلوم فلا تخفى عليه خافية ولا يستتر عنه شيء في الكون لكن بطريقة ابن سينا.

1- فهو يعقل أولا ذاته بذاته، فتكون ذاته عقل وعاقل ومعقول، وكونها عقل وعاقل ومعقول تحتاج إلى مزيد إيضاح، ولقد أوضحها ابن سينا في كتابه النجاة:

أما كونه معقولا. فلأنه وجود والوجود من حيث هو وجود مجرد لا يمتنع عليه أن يكون معقولا. والمانع من لزوم هذه الصفة ليس أكثر من أن تخامره المادة فإذا خامرته المادة أو اكتنفته عوارضها صار محسوسا أو متخيلا ولا يكون معقولا ألبته.(1)

أما أنه عقل فيرجع إلى أنه بما هو هوية مجردة. فكل هوية مجردة بهذا الاعتبار فهي عقل. أما أن يكون عاقلا. فمعناه أنه هو الذي له ماهية مجردة لشيء، ولقد ربط ابن سينا بين هذه الاعتبارات الثلاثة في ذات الواجب فقال:

((فهو بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة له لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته، فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء... فالأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته))(2)

استدراك واجب:

لقد استشعر ابن سينا هنا في كتابه النجاة. وهو يتحدث عن العقل والعاقل والمعقول أن ذلك يخل بأحد شرطيه اللذين ألزم نفسه بهما، حيث إن القول بأن الأول عقل وعاقل ومعقول قد تترك انطباعا في ذهن القارئ أن ابن سينا قد تخلى عن مبدأ الوحدة وقال بالتعدد في ذات واجب الوجود، فتوقف هنا لكي يدفع هذا الوهم، وبين أن الإنسان يستطيع أن يقول ذلك في كل مجرد دون أن يؤدي به هذا القول إلى التورط في التعدد. فالنفس الإنسانية المجردة (والقوة العاقلة على

(1) راجع النجاة قسم الإلهيات صـ280.

(2) النجاة قسم الإلهيات صـ280.

الخصوص) تعقل الأشياء وتعقل ذاتها. فهي عاقلة لذاتها بذاتها وإلا لو احتاجت إلى قوة أخرى تعقل بها ذاتها ثم نقلنا الكلام إلى هذه القوة الثانية، لأدى القول بنا إما إلى التسلسل، أو الوقوف عند حال يقال فيه أن قوة ما تعقل الأشياء وتعقل ذاتها بذاتها.

وهذا لا تعدد فيه إلا في الاعتبار الذهني وقل مثل ذلك في ذات الأول (أنه عقل وعاقل ومعقول) دون أن يؤدي ذلك إلى التعدد في ذاته على نحو من الأنحاء غير الاعتبار. يقول الشيخ في النجاة:-

((فإنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء، فإما أن تكون القوة التي تعقل هذا المعنى هي هذه القوة نفسها، فتكون هي بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب، أو العقل ذلك بقوة أخرى، فتكون لنا قوتان قوة تعقل به الأشياء، قوة تعقل بها هذه القوة، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل، ولكن هذا محال. فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر.

وبهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر. بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول. وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها أيضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها، فهي بذاتها عقل ومعقول فقد فهمت أن نفي كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين في الذات، ولا اثنين في الاعتبار أيضا فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته، وأن ماهيته مجردة هي ذاته له وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والفرض المحصل شيء واحد بلا قسمة، فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة ألبته)).[1]

2- علمه بالعقل الأول:

قد ثبت أن الله يعقل ذاته بذاته والذي يعقل ذاته يعقلها بجميع لوازمها ولا يقصر علمه عن بلوغ شيء من ذلك. والذات الإلهية علة تامة في نظر الفلاسفة يصدر عنها على سبيل الوجوب

(1) النجاة قسم الإلهيات صـ 281 ابن سينا.

العقل الأول. فالعقل الأول إذن معلول الذات الإلهية والذات علة له والقاعدة عندهم أن العلم بالعلة التامة يستوجب العلم بمعلولاتها كما سبق أن ذكرنا[1] وبناء على شروطهم.

وما دامت الذات تعقل ذاتها ولوازمها، فإنها بالضرورة تعقل إنها علة لما يصدر عنها، ثم تعقل المعلول حتما.[2]

3- علمه بالأشياء الكلية غير العقل الأول:

ثم إنه يعلم سائر الأشياء على نفس القاعدة المذكورة سلفا والعلم بالعلة يستوجب العلم بالمعلول فما دام عرف العقل الأول كما بينا (وهو علة لما بعده) عقل معلولاته الصادرة عنه وهكذا إلى أن يعرف سائر الأشياء المتسلسلة المنتهية إليه الصالحة بذواتها لأن تكون معقولة.

يقول ابن سينا:

((واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق، ويعقل ما بعده، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا[3].

يقول الطوسي شارحا هذا النص لابن سينا:

((أقول: لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ذاتي أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات، فذكر أنه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلا لذاته، معقولا لذاته على ما تحقق، ويعقل ما بعده يعني المعلول الأول من حيث هو علة لما بعده. والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول، فإن العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها. ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده: إما طولا: كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب. أو عرضا: كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب

(1) انظر هامش الإشارات للطوسي صـ 280.

(2) راجع مشكلة الألوهية د. طه الدسوقي حبيشي صـ 208 بتصرف.

(3) الإشارات جـ 3 صـ 278.

إليه لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنا محتاجا إليه، وهو احتياج عرضي، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه))[1]

4- علمه بالجزئيات:

لقد وصل بنا الحديث الآن إلى النقطة الحاسمة في فلسفة ابن سينا حول العلم الإلهي، ولقد أثارت هذه القضية جدلا ونقاشا على طول التاريخ الفكري وعرضه منذ أن أخرج ابن سينا فلسفته على الناس إلى الآن، حيث دافع عنه محبوه المخلصون له، وانتقد (بقسوة وصلت إلى حد أن رمى بالكفر) من جماعة أخرى من المفكرين لهم وزنهم في تاريخ الفكر الإسلامي، ومنهم الغزالي.

وطلاب الحقيقة إلى اليوم إما أن يخلدوا إلى الراحة الفكرية فيعتقدون كلام الغزالي واثقين الثقة كلها من فهمه الجيد لأراء الفلاسفة عامة وابن سينا خاصة.

وهناك فريق آخر أثارته الحمية العلمية فبحث عن الحقيقة في مصادرها الأصلية فقرأ كتب ابن سينا، ووقف عند بعض النصوص فاعتبرها مغنيا له تكفي في سد مآربه دون إتباع للمنهج الحق في مثل هذه المسائل.

والواجب أن تدرس هذه المسألة بعد جمع النصوص التي صرح بها ابن سينا وهو يعالج هذه القضية من فلسفته.

والحق أن نصوص ابن سينا في هذه القضية لم تجمع في مكان واحد حيث يمكن الاعتماد عليها مرتبة المقدمات والنتائج مما أدى إلى بعض الغموض في الوصول إلى الحقيقة.

إن ابن سينا كما شرحنا شديد الإخلاص لشرطيه اللذين التزم بهما، فهو لا يريد أن يشذ عنهما بالتصريح أو الإيحاء. إنه لا يريد أن يفهم من كلامه أنه يعتقد تركيبا في ذات الأول أو تغيرا في صفة من صفاته. وفي نفس الوقت هو يعتبر أن إدراك الأشياء الجزئية باعتبارها مكيفة أو مشخصة يجرى عليها الزمن ويحدها الكيف المعين يلزمه تغير في الصفة التي تدركه (وهي العلم) ولما كان العلم هو المعلوم كان التغير في نفس الأول حتمى. قال الشيخ الرئيس ((وبوجه آخر لا

(1) شرح الإشارات للطوسي جـ 3 صـ 278.

يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر..... إلخ))[1]

ويبرر ابن سينا موقفه هذا فيقول:

((وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومه بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال، إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو، أو يكون له حال لا تلزم عن ذاته، بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه))[2]

وما نتوصل إليه من الكلام حتى الآن هو رفض علمه تعالى بالجزئيات على النحو المذكور، وذلك لإخلاله بأحد الشرطين السالف ذكرهما كما هو واضح.

لكن ابن سينا لم يقل بأن الله لا يعلم الجزئيات وإلا ناقشناه الحساب، وكلنا له بالكيل الذي يلائم فكرته. وإنما يفاجئنا بأن الله يعلم كل شيء لا يعزب عن علمه معلوم ولا يشذ عنه لأن ذلك يعتبر نقص فيه.

يقول الشيخ: ((ويجب أن يكون عالما بكل شيء، لأن كل شيء لازم له، بوسط أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا، إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت[3]) ويقول في مكان آخر:

((ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخص فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)).[4]

وتسلمنا هذه النصوص إلى هذه النتيجة التي مؤداها أن الله قد أحاط بكل شيء علما. لكن هذه النتيجة تبدوا مخالفة تمام المخالفة للنتيجة التي انتهينا إليها من قبل.

---

(1) النجاة الإلهيات صـ 283.

(2) النجاة قسم الإلهيات صـ 283.

(3) الإشارات جـ 3 صـ 297.

(4) النجاة الإلهيات صـ 283.

إذ كيف يكون الله بكل شيء عليم، وهو لا يعلم الجزئيات الزمانية المتشخصة. وتلك هي المنطقة الحرجة التي وصل إليها التحليل والتي تحتاج إلى مخرج منها وكيف ذلك؟

يقول الشيخ ((وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة))[1]

وما عسى أن يفعله لطيف القريحة وجيد الفهم في مثل هذا الموقف؟

يرى ابن سينا أن هذه الأشياء الجزئية لكي تدرك فإن لها طريقان للإدراك، أحدهما أعلى من الثاني في المرتبة على المقياس الذي سبق لنا شرحه عند كلامنا عن تحديد معنى علمه تعالى.

الطريق الأول: أن تدرك هذه الأشياء الجزئية من حيث هي في زمان معين ووقت محدود ماضيا كان أو حالا أو مستقبلا. وهذا النوع من الإدراك لا يتم بالعقل ولا يسمى تعقلا، وإنما يتم بالحس أو التخيل ويسمى محسوسا أو متخيلا.

الطريق الثاني: هو أن يتم إدراك هذه الأشياء الجزئية على وجه مقدس عن الزمان والمكان أي إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن عوارضها المشخصة ويكون إدراكها على وجه كلي كإدراك العلل والمعلولات وبذا يخضع هذا اللون من الإدراك إلى القضية العامة (العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) وعلم الله بهذه الأشياء الجزئية لا يأتي عن طريق هذا النوع الذي لا يخرج عن الحس أو التخيل الذي هو عبارة عن انتقال صور هذه الأشياء في مخيلة المدرك بحيث يتأثر هذا الإدراك بتغير المدرك وتبدل أحواله. واللائق بالأول أن يترفع عن هذا النوع من الإدراك ثم يدرك هذه الأشياء الجزئية بالطريق الكلي الذي هو بالتعقل أليق. يقول الشيخ الرئيس:

((الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصصا به كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات. وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده. بل مثل أن تعقل أن كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما. وقت كذا، وهو جزئي ما، في مقابلة كذا. ثم ربما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولا له على النحو الأول، لأن هذا إدراك آخر

(1) النجاة الإلهيات صـ 283.

جزئي يحدث مع حدوث المدرك، ويزول مع زواله. وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله وإن كان علما بجزئي. وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا، يكون كسوف معين، في وقت من زمان أول الحالين محدود. عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف. ومعه. وبعده.))[1]

يقول الدكتور طه الدسوقي حبيشي في رسالته (مشكلة الألوهية):

((وإذا كانت صورة الإدراك الإلهي قد أوشكت على أن تكتمل فإن هناك نقطة قلقة يجب لمسها قبل الفراغ إلى النتيجة. ذلك أن هذا اللون من الإدراك الكلي على طريقة العلل والمعلولات قد يشعر من حيث المبدأ بأن إدراك الله للأشياء لا يعلو أن يكون إدراكا لقانون كلي هو قانون السببية أو العلة والمعلول، بحيث يمكن تطبيقه على الصور الفردية المختلفة والشخصيات المعينة لا بذواتها فهو يدرك القانون ويدرك كيفية تطبيقه دون أن يدرك حالات مشخصة على أي اعتبار كان هذا الإدراك.

وإذا كان إدراك الله للأشياء على هذا النحو من الكلية الناقصة فإن ابن سينا قد أتعبنا واتعب نفسه وراء نتيجة غاية في الضعف والهزال.

ولذلك فإن ابن سينا يقدم لنا لونا من التحليل، لكي يخرج به من وعرة الوهم الذي صورناه سلفا ذلك أن تشخيص الشيء وتعينه يمكن أن يتم في العقل كما يمكن أن يتم في الخارج بواسطة العوارض والمشخصات. ويكون ذلك التشخيص العقلي مبينا أولا على أساس معطيات قانون العلية الذي يتطلب وجوده في الظروف وشرائط ما يتطلب. ثم تكون لدى العقل حالة من الاستدلال على تعيين ما ينطبق عليه القانون وتشخيصه بحيث يعمل بين الوحدات المتشخصه - التي ينطبق عليها- القانون الواحد فواصل زمنية ومشخصات محددة لدى المدرك سلفا. على أن يكون هذا التشخيص غير مستمد من واقع الأشياء، وإنما يكون مستمدا أساسا من الأمرين اللذين أشرنا إليهما وهما:

أولا: معطيات قانون العلية.

---

(1) الإشارات جـ 3 صـ 286 : 289.

ثانيا: الدلائل في العقل على تشخيص عقلي لهذه الوحدات المنطبق عليها قانون العلية. وإذا ما تمت للأول هذه الحالة من الإدراك، ثم بعد ذلك طرأت على هذه الأشياء العوارض المشخصه له في الواقع فإن ذلك، لن يؤثر في علم الأول لأنه لم ينتظر حتى يستمد علمه من هذه الأشياء فيكون علمه بها انفعالي وإنما تكيفت عنده أولا تكيفا عقليا كليا، ثم تشخصت تشخصا عقليا على نحو ما قدمناه، ثم أتى بعد ذلك دور انسكاب الوجود عليها ووجد كل منها في زمنه المحدود))[1]

قال الشيخ: ((فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية. أعني من حيث لها صفات. وإن تخصصت بها شخصا، فإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصه، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها لكونها مستندة إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية، وقد قلنا أن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا متصورا عليها، فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل. وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له، ككرة الشمس مثلا أو كالمشترى. وأما إذا كان منتشرا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم الشيء سبيلا إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته))[2]

غير أن الإدراك بهذه الحال لا يزال مستغلقا نوعا من الاستغلاق ويؤكد ابن سينا أن كل إنسان عاقل على جانب من المعرفة يمكنه أن يدرك هذا من نفسه على قدر مكنة الإنسان المحدود الإمكانيات العقلية.

فدارس الفلك يستطيع أن يتنبأ بحادثة كسوف معينة خاضعة للقانون العام للكسوف، وقد أتى تعيين هذه الحادثة تعينا عقليا على أساس معطيات القانون العالم الذي يدركه ثم إن تشخصها في العقل يقوم على أساس ما استقر لديه من الدلائل على تطبيق القانون على حادثة معينة.

---

(1) مشكلة الإلوهية بين الشهرستاني وابن سينا صـ 211، 212.

(2) النجاة الإلهيات صـ 284.

يقول الشيخ ((وكما أنك إذ تعلم الحركات السماوية كلها، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه وليكن على نحو كلي؛ لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة كوكب كذا من موضع كذا شماليا بصفة كذا، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك حال الكسوفين الآخرين، حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلا علته ولكنك علمته كليا، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحدة منها تكون حاله تلك الحال. لكنك تعلم أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحد بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل[1].... إلى أن يقول: ((فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة لجزئي من جهة كليته فلا مناقشة معه؛ لأن غرضنا الآن في غير ذلك وهو تعريفنا إن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وإدراكا لا يتغير معها العالم، وكيف نعلم وندرك علما يتغير معه العالم فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد كليه، أو موجودة دائما أو كان لك علم لا بالكسوفات المطلقة بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمرا فإن علمك في الحالين يكون واحدا وهو أن كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا. أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في عدة كذا ويكون بعده كذا وبعده كذا، ويكون هذا منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده. فأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن أخر موجود. ثم لا يبقى عليك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر بعد التغيير الذي أشرنا إليه قبل. ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، لهذا الأول زماني، وأما الأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه، فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه، ومن حيث هو حكم من جديد، أو معرفة جديدة. وأعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية، لإحاطتك بأسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء. وإذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب في الأشياء ووجوده انتقل منها إلى جميع المسببات.[2]

(1) النجاة الإلهيات صـ 284.

(2)النجاة الإلهيات صـ 285.

وبعد فإن ابن سينا قد انتهى من هذا التفضيل وذلك التحليل إلى حيث وقف على أرضية ثابتة من المقدمات يمكن بعدها القول بأن الله عالم بكل شيء على التفصيل الذي لا تفصيل بعده.

يقول الشيخ بعد هذا التحليل: ((وتعلم من هذا أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء لأنه مبدأ شيء أو أشيء حالها وحركتها كذا، وما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية))[1]

بل أكثر من هذا فإن ابن سينا يزهو بهذه النتيجة التي انتهى إليها حيث رفع هذا النوع من الإدراك أو العلم إلى مرتبة التقديس فقال ((فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر)).[2]

ووجه التقديس في هذا النوع من الإدراك هو أن ابن سينا قد انتهى من التحليل إلى تنزيه الله عز وجل عن أن يكون علمه مستمدا من الأشياء المشخصة بما يعرض لها من العوارض المختلفة التي تؤدي إلى تغير في الصفة والذات معا. وعدل عن ذلك إلى طريق آخر أنسب وأليق دون إخلال أو مساس يقتضيه عمومية علم الله تعالى بالأشياء.

استدراك واجب:

وابن سينا كعادته في هذا البحث يقف بعد انتهاء كل مرحلة ليلفتنا إلى مدى التزامه بشرطيه اللذين لم يشأ أن يحيد عنهما وهو قبل أن يحزم أمتعته راحلا عن هذا الموضوع إلى غيره بعد الانتهاء إلى النتيجة المقررة سلفا يريد أن يستدرك على وهم يسبق للإفهام من تحليلاته السابقة له تأثير بالغ على أحد الشرطين ومدى إلزامه به فيريد أن يوضح الرأي في هذا الوهم حتى يدفعه تنبيه منه إلى منزلق هذا الوهم وثغرة الوقوع فيه.

وتقرير الوهم أن نقول

(1) النجاة الإلهيات صـ 285، 286.

(2)الإشارات جـ 3 صـ 295، 296.

إن النتيجة التي انتهى إليها ابن سينا يؤكد علم الله بجميع الأشياء. ومن المعلوم من فلسفته أن المعلومات لا تتحد بالعالم ولا يتحد بعضها ببعض. وإذا كان الأمر كذلك فإنه بعد علم الله بهذه الأشياء تكون هذه الأشياء المختلفة فيما بينها أمورا مقررة في ذاته، ويلزم الكثرة في ذات الأول. بعد أن نبه ابن سينا إلى هذا الوهم بين أن هذا الوهم إنما سبق إلى الأذهان التي استقر فيها لسبب أنهم لم يفهموا جيدا كيفية إدراك الأول للأشياء.

ولا بأس فإن الله يدرك أولا ذاته بذاته فهو يدركها بالقصد الأول -ثم إنه يدرك ما عداه على أساس من إدراكه لذاته على أنها علة تامة لما سواها. وأن ما عدا الذات معلولا لها ترتيبا في سلسلة وجوده ترتيب العلل والمعلولات. معنى هذا أن إدراكه لهذه الأشياء إنما يدركها على أنها لوازم للذات ولوازم الذات متأخرة عن الذات وكونها متأخرة فإن كثرتها لا تؤدي إلى كثرة في الذات نفسها.

قال الشيخ: (وهم وتنبيه) ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء. فليس واحدا حقا. بل هناك كثرة. فنقول: إنه لما كان تعقل ذاته، بذاته. ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة بها، وجاءت أيضًا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تسلم الوحدة، والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب ويسبب ذلك كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته.

ب) علم الله عند ابن تيمية

من الواضح أن مذهب ابن سينا هو وحدة واجب الوجود في الذات، فلا ينقسم في الكم ولا في الكيف ولا ند له ولا شريك له، ولا في المعاني العقلية؛ لأن ذلك في نظره يؤدي إلى التركيب في ذاته، فهو من نفاة الصفات عند ابن تيمية.

يقول ابن سينا في النجاة: ((وأنه واحد من جميع الوجوه؛ لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالعقل ولا في الأجزاء بالفرض الوهم كالمتصل ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد منها جملته))(1)

فابن سينا ينفي الصفات الثبوتية ويقول أنها تؤدي إلى التركيب في ذات الله عز وجل، وابن تيمية قد أنبرى في أكثر من موضع من كتبه وخاصة كتاب (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) للرد على فرية التركيب هذه، ونفيهم الصفات الثبوتية (وسوف نوضح ذلك في الكلام عن باقي الصفات إن شاء الله تعالى)، وكان في مناقشته للفلاسفة مدافعا عن مذهبه في الصفات والذات العلية لله عز وجل، وقبل أن يناقشهم كعادته وأحيانا في أثناء مناقشته يذكر مذهبهم في الصفات والوحدة لله تعالى.

فيقول ابن تيمية:

((وذلك أن نفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون: أن العاقل والمعقول والعقل، والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيذ والملتذ هو شيء واحد. وأنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقله، ثم يقولون: وعلمه أو عقله هو ذاته، وقد يقولون أنه حي عليم قدير مريد متكلم سميع بصير، ويقولون إن ذلك كله شيء واحد فإرادته عين قدرته، وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته، وذلك أن من أصلهم أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب كقولهم ليس بجسم ولا يتحيز، وإما إضافة كقولهم مبدأ وعلة، وإما مؤلف منهما كقولهم عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة كقولهم أنه ليس فيه كثرة كم ولا كثرة كيف، أو أنه ليس له أجزاء حد ولا أجزاء كم، أو إنه لابد من إثباته توحدا توحيدا

(1) النجاة الإلهيات صـ 288.

منزها مقدسا عن المقولات العشر عن الكم والكيف والأين ولوضع والإضافة ونحو ذلك، ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفي صفاته وهم يسمون نفي الصفات (توحيد)[1] إلى أن يقول ابن تيمية: (فمعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة من وجوه:

أحدها: أن جعل عين العلم عين القدرة ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة واحدة.

ثم ذكر بطلان رأي من جعل الصفة عين موصوفها فقال: الوجه الثاني: أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو الغرض الموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال (إن العالم هو العلم والعلم هو العالم) فضلاله بيّن.

كذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم فمن قال: (إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم) فضلاله بيّن أيضا، ولفظ العقل (إذا أراد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو الفاعل، ولا المعقول الذي هو اسم مفعول، بل التميز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الأمم. ثم يقول:

الوجه الثالث: أن يقال الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية أولا بشرط مما يعلم بصريح العقل انتقاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني. إلى آخره))[2]

وهكذا يفند ابن تيمية مزاعم الفلاسفة وخاصة ابن سينا في نفيه الصفات، وفي قوله إن الله عشق وعاشق ومعشوق، وعقل وعاقل ومعقول ولذيذ ملتذ ولذة، إلى آخره وأن هذا سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات.

---

(1) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ 1 صـ 210.

(2) الموافقة الجزء الأول صـ 212، 211.

إثبات علم الله عند ابن تيمية

يستدل ابن تيمية بالقرآن الكريم وبمدلوله العقلي على إثبات صفة العلم لله عز وجل كقوله تعالى: ((أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون) السجدة الآية 27

يقول ابن تيمية في هذه الآيات: يستدل بها على علم الخالق وقدرته ومشيئته وحكمته، والأرض الجزر لا تمطر ما يسقيها كأرض مصر لو أمطرت المطر المعتاد لم يكفيها لأنها إبليز[1]، وإن أمطرت مطرا كثيرًا مثل مطر شهر خربت المساكن فكان من حكمة الباري ورحمته أن أمطر مطرًا أرضًا بعيدة ثم ساق ذالك الماء إلى أرض مصر.

ويستدل ابن تيمية على علم الله بأنه صفة كمال، وكل كمال اتصف به البشر وكان ممكن الوجود ولا يعتوره نقص ما فهو كمال مطلق يتصف به الله عز وجل، فالعلم صفة كمال وضده الجهل وهو نقص وهو يستحيل على الله عز وجل.

وكذلك في تقريره ما ذكره مصنف العقيدة الأصفهانية شمس الدين محمد بن الأصفهاني الإمام المتكلم المشهور، وفي شرحه لها في دليله على صفة العلم فيقول: "وأما قوله: والدليل على علمه إيجاده الأشياء؛ لاستحالة إيجاد الأشياء مع الجهل" فهذا الدليل مشهور عند نظار المسلمين أولهم وآخرهم، والقرآن قد دل عليه كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾سورة الملك 14. والمتفسلفة سلكوه (ويقصد بالمتفلسفة علماء الكلام وليس الفلاسفة كابن سينا لأنهم سلكوا ما قلناه من الأدلة العقلية)، وبيانه من وجوه:

أحدهما: أن إيجاده للأشياء هو بإرادته كما سيأتي، والإرادة مستلزم تصور المراد قطعًا، وتصور المراد هو العلم فكان إيجاده مستلزم للإرادة، والإرادة مستلزمة للعلم، فالإيجاد مستلزم للعلم.

الثاني: أن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل بها؛ لأن الفعل المحكم المتقن يمنع صدروه عن غير عالم، وبهذين الطريقين يتكرر ما ذكره.

1- في المعجم الوسيط الأبليز: الطين الذي يخلفه نهر النيل على وجه الأرض بعد ذهابه.

ولهم طرق منها: أن من المخلوقات ما هو عالم، والعلم صفة كمال، ويمتنع ألا يكون الخالق عالما وهذا له طريقان:

أحدهما: (أن يقال نحن نعلم بالنصوص أن الخالق أكمل من المخلوق، وأن الواجب أكمل من الممكن، ونعلم ضرورة أنا إذا فرضنا شيئين أحدهما عالم والأخر غير عالم كان العالم أكمل منه.

فإذا لم يكن الخالق سبحانه عالما يلزم أن يكون غير عالم إي جاهلا وهو ممتنع.

الثاني: أن يقال كل علم في الممكنات التي هي المخلوقات فهو منهم، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريا منه، بل هو أحق والله سبحانه وله المثل الأعلى -لا يستوي هو والمخلوق لا في قياس تمثيل ولا قياس شمول بل كل كمال ما أثبت لمخلوق فالخالق به أحق. وكل نقص منزهه عنه مخلوق فتنزيه الخالق عنه أولى.))[1]

وهكذا يتضح أن ابن تيمية يعمل عقله في النصوص، ويستنبط منها أدلة مقررة في علم التوحيد سواء كانت النصوص قرآنا أو نصوصا للمتكلمين الإسلاميين.

(1) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية تقديم محمد حسنين مخلوف صـ 24 : 25.

تعقيب

في الواقع أن ابن سينا كان متأثرا في نظرته لله عز وجل بالصفات الفلسفية للإله عند أرسطو من كونه غاية، وكونه واجب الوجود، وكونه بسيطا من كل وجه. فتأثر بذلك في مذهبه في الوحدة، وفي عدم التغير في ذات الله عز وجل، وإن كان ذلك الأخير مذهب المتكلمين الإسلاميين (الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم).

فمذهب الإسلاميين جميعا، نفى التغير عن ذات الله عز وجل.

وابن سينا قد أجهد نفسه في التوفيق بين الصفات الفلسفية لله عز وجل التي قال بها والتزم بها متأثرا في ذلك بأرسطو وأفلوطين وأفلاطون في أن الله خيره مطلق وفي نظريته في الصدور عن الله كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبين ما قاله القرآن الكريم والإسلام عن علم الله عز وجل بكل شيء وأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. حيث جعل الله عالما بكل شيء لكن بطريقة بعيدة عن الدين وعن الإسلام حيث قال: (يدرك ذاته بذاته فيعقل كل شيء إدراك العلل لمعلولاتها إدراكا كليا بعيدا عن الزمان والدهر).

صحيح أن علم الله ثابت لا يتغير فهذا ما يتفق عليه المتكلمون الإسلاميون لكن طريقة ابن سينا خارجة عن الطريق الشرعي. وإنما هي نسيج الوهم والعقل البشري فابن سينا نتفق معه في الغاية لكنه أخطأ الوسيلة.

أما ابن تيمية فمع أنه يستدل بالآيات القرآنية الكثيرة التي فيها إثبات لصفة العلم، فمع ذلك يعمل عقله في النصوص القرآنية ونصوص المتكلمين ويقرر أدلة متقررة معترفا بها في علم التوحيد الإسلامي، وتتمشى مع الفطر والعقول. هذا مع رده على ابن سينا في جعله الحقائق المتغايرة حقيقة واحدة. وأن هذا سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات.

(الفصل الثالث: مبحثان في الصفات)

"المبحث الأول"

(كلام الله بين ابن سينا وابن تيمية)

أـ كلام الله عند ابن سينا

سلك ابن سينا مسلكا فلسفيا عقليا غريبا في تفسيره لصفة الكلام الإلهي، ولقد عبر عن ذلك في كتابه المسمى ((العرشية)) حيث يقول:-

فوصفه بكونه متكلما لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس، والفكرة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي -صلى الله عليه وسلم- بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه، فالكلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ٥٠﴾[1] .

بل التعدد إما أن يقع في حديث النفس والخيال والحس، فالنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه، فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا، فذلك هو الوحي؛ لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل، فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب، فالمصور واحد والمظهر متعدد، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها، وكما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة. فلا يرجع هذا إلى خيال بذهن محسوس مشاهد؛ لأن الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة، وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة، فنحن نرى الأشياء بواسطة القوى الظاهرة والنبي -صلى الله عليه وآله وسلم-

---

(1) سورة القمر آية (50).

يرى الأشياء بواسطة القوى الباطنة، ونحن نرى ثم نعلم والنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- يعلم ثم يرى.[1]

ففي هذا النص لابن سينا يوضح فيه مذهبه في صفة الكلام الإلهي، والوحي، وإخبار النبوة، والفرق بين النبي والإنسان العادي.

فصفة الكلام الإلهي إنما هو عبارة عن فيضان العلوم بواسطة القلم النقاش على لوح قلب النبي -صلى الله عليه وسلم- وليس فيه تعدد ولا كثرة، وإنما يقع ذلك في حديث النفس والخيال والحس.

ويفسر الوحي بأن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى ذلك فتنتقش تلك العبارات والصور فيسمع كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا.

وأنه إلقاء الشيء بلا زمان فيتصور في نفسه صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرآة المجلوة فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية، وتارة بعبارة العرب، فالمصور واحد والمظهر متعدد، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها، وكما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة، فهو يتلقها من الحواس الباطنة، وعن الفارق بين الإنسان العادي والنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- فيقول:

فالنبي يرى الأشياء بواسطة القوى الباطنة أما نحن فنرى الأشياء بواسطة القوى الظاهرة. ونحن نرى ثم نعلم والنبي -صلى الله عليه وسلم- يعلم ثم يرى.

وهكذا نرى ابن سينا يرجع صفة الكلام إلى أخص صفات الله عنده وهي العلم، وأن العلم والذات عنده شيء واحد لا تعدد فيه ولا كثرة. ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ٥٠﴾القمر آية (50).

(1) الرسالة العرشية ص 12، وانظر رسالة العقل والانفعال ص 3 ابن سينا.

ويقول ابن سينا أيضا في كتابه ((تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)) الرسالة الثالثة ((في القوى الإنسانية وإدراكاتها)) شارحا مذهبه في الوحي وصفة الكلام الإلهي:-

((فصل)) الملائكة ذواتها حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية، وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية الإنسانية، فإذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى قوى فيتمثل لها من الملك بحسب ما يحتملها فرأى ذلك على غير صورته ويسمع كلامه صوتا بعد ما هو وحي والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسان بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي، فإن الكلام إنما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب ليصير مثله، فإذا عجز المخاطب عن حس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم للشمع، فيجعل مثل نفسه اتخذ أي المخاطب فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فكلم بالصوت أو كتب أو أشار، وإذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه إطلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش منه الحس المنتقش في الروح من شأنه يسمح إلى الحس الباطن.

وإذا كان قويا فينطبع في القوة المذكورة فتشاهد فيكون الموحى إليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتأدى إلى قواه المدركة من وجهين وليعرض للقوى الحسية شبيه الدهش وللموحي إليه شبيه الغش ثم يتسرى عنه.[1]

ويستطرد ابن سينا في كلامه عن الكلام الإلهي والوحي فيقول :-

((فصل)) لا تظنن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسيط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصور الحقائق، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح الكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم و التقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم،

(1) الرسالة الثالثة ((في القوى الإنسانية وإدراكاتها)) ص 99، 67. في كتاب تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات ابن سينا الطبعة الأولى 1908 - 1326هـ.

ومنها يسنح إلى الملائكة التي في السموات ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدر في الوجود كل ما لم يكن ثم كان فله سبب.[1]

وهكذا يصور ابن سينا تلقي النبي لكلام الملك، وأنه انشقاش بالقوى الباطنية. فيكون الملك والوحي يتأدى إلى قواه المدركة من وجهين حيث يتمثل الملك في نفسه صورة محسوسة والكلام أصوات مسموعة وليعرض للقوى الحمية شبيه الدهش وللموحى إليه شبيه الغش ثم يتسرى عنه.

وأن القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصور الحقائق، وأن القضاء يشتمل على مضمون أمره الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسنح إلى الملائكة في السموات ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرض، ثم يحصل المقدر في الوجود.

وابن تيمية في كتابة ((النبوات)) تكلم عن النبوة عند الفلاسفة، وذكر شروطها عندهم، وأنهم هم والملاحدة أبعد الناس عن طريق النبوة الصحيح.

فيقول في كتابه ((النبوات)): ((وأبعد هؤلاء عن النبوة المتفلسفة والباطنية والملاحدة، فإن هؤلاء لم يعرفوا النبوة إلا من جهة القدر المشترك بين بني آدم وهو المنام، وليس في كلام أرسطو وأتباعه كلام في النبوة، و الفارابي جعلها من جنس المنامات فقط ولهذا يفضل هو وأمثاله الفيلسوف على النبي. وابن سينا عظمها أكثر من ذلك، فجعل للنبي ثلاث خصائص:

أحدها: أن ينال العلم بلا تعلم، ويسميها القوة القدسية، وهي القوة الحدسية عنده.

والثاني : أن يتخيل في نفسه ما يعلمه، فيرى في نفسه صورا نورانية، ويسمع في نفسه أصواتا كما يرى النائم في نومه صورا تكلمه ويسمع كلامهم وذلك موجود في نفسه لا في الخارج، فهكذا عند هؤلاء جميع ما يختص به النبي ما يراه ويسمعه دون الحاضرين إنما يراه في نفسه ويسمعه في نفسه وكذلك الممرور عندهم.

والثالث: أن يكون لديه قوة يتصرف بها في هيولي العالم بإحداث أمور غريبة، وهي عندهم آيات الأنبياء[1].

---

(1) الرسالة الثالثة ((في القوى الإنسانية وإدراكاتها)) ص 67، 68، تسع رسائل في الحكمة ((ابن سينا.

ثم بعد أن ذكر مذهب الفلاسفة وطوائف من المتصوفة، فيقول عنهم:-

((ولهذا يقولون أن موسى كلم من سماء عقله والصوت الذي سمعه كان في نفسه لا في الخارج[2])).

وهكذا اتضح مذهب ابن سينا في كلام الله والوحي والنبوة.

(1) النبوات لابن تيمية ص 168، وانظر ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص 133 مجمع البحوث.

(2) المصدر نفسه ص 172.

ب ـ كلام الله عند ابن تيمية

قبل أن نذكر رأي ابن تيمية في كلام الله تعالى: وما تشعب على ذلك من القول بقيام الحوادث بذاته تعالى، نذكر ردوده على ابن سينا فيقول في كتابه (النبوات):-

(وهذه الصفات الثلاث التي جعلوها خاصة الأنبياء توجد لعموم الناس، بل توجد لكثير من الكفار من المشركين وأهل الكتاب، فإنه قد يكون لأحدهم من العلم والعبادة ما يتميز به على غيره من الكفار، ويحصل له بذلك حدسي وفراسة يكون أفضل من غيره، وأما التخييل في نفسه فهذا حاصل لجميع الناس الذين يرون في مناماتهم ما يرون لكن هو يقول أن خاصة النبي أن يحصل له في اليقظة ما حصل لغيره في المنام، وهذا موجود لكثير من الناس قد يحصل له في اليقظة ما يحصل لغيره في المنام[1].

ثم بعد أن ذكر أن الأنبياء يحصل لهم مثل ما يحصل للمرور (المصروع) والساحر، وأن هذا تحول الكفار في الأنبياء، وأن هذا من قوة نفس الإنسان قال:-

((فالخبر بالغيب هو لاتصالها بالنفس الفلكية ويسمونها اللوح المحفوظ، والتصرف هو بالقوة النفسانية، وهذا حذق ابن سينا وتصرفه لما أخبر بأمور في العالم غريبة لم يمكن التكذيب بها فأراد إخراجها على أصولهم[2])).

ثم يذكر ابن تيمية شرحه للنبوة فيقول:-

والنبوة الحقة هي: إنباء الله لعبده، ونبي الله من كان الله هو الذي ينبئه ووحيه من الله، وهؤلاء وحيهم من الشياطين... والنبي يأتيه ملك كريم من عند الله ينبئه الله، والساحر والكاهن إنما معه شيطان يأمره ويخبره قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾﴾[3].

(1) المصدر نفسه ص 169.

(2) المصدر نفسه ص 169.

(3) سورة الشعراء (221 : 223).

فلا الخبر كالخبر، ولا الأمر كالأمر، ولا مخبر هذا كمخبر هذا، ولا أمر هذا كأمر هذا كما أنه ليس هذا مثل هذا[1].

ويستمر ابن تيمية فيرد على ابن سينا في قوله أن الكلام الإلهي هو نقش باطني ثم من صنع المخيلة والنبي البشري ويترجمه إلى ألفاظ وكلام يسمعه الآخرون. فيقول:-

﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ﴿٢٢﴾
وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٖ ﴿٢٥﴾ فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنۡ هُوَ
إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [2]

فالقرآن قول رسول أرسله الله لم يرسله الشيطان، وهو ملك كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين فهو مطاع عند ذي العرش في الملأ الأعلى، والشياطين لا يطاعون لا في السموات بل ولا يصعدون إليها[3].

وقد رد ابن تيمية أيضا على قول الفلاسفة في كلام الله، وبين رأيهم فقال:-

فأبعدها عن الإسلام قول من يقول من المتفلسفة والصائهة: إن كلام الله إنما هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال وإما من غيره وهؤلاء يقولون:

إنما كلم الله موسى من سماء عقله أي بكلام حدث في نفسه لم يسمعه من خارج، وأصل قول هؤلاء: إن الأفلاك قديمة أزلية وأن الله لم يخلقها بمشيئته وقدرته في ستة أيام كما أخبرت الأنبياء، بل يقولون: إن الله لا يعلم الجزئيات، فلما جاءت الأنبياء بما جاءوا به من الأمور الباهرة جعلوا يتأولون ذلك تأويلات يحرفون فيها الكلم عن مواضعه، ويريدون أن يجمعوا بينها وبين أقوال سلفهم من الملاحدة فقالوا مثل ذلك[4].

وفي رسالته ((قاعدة نافعة في صفة الكلام)) يقول:

(1) النبوات ص 170.

(2) التكوير (19 : 29) سورة 81.

(3) النبوات ص 170.

(4) مجموعة الرسائل والمسائل قسم 1 ج 3 ص 372، 373.

﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[1] فأمره أن يقول نزله روح القدس من ربك بالحق، فإن الضمير في قوله قد نزله على ما في قوله ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾[2] فيه إخبار الله بأنه أنزله... فقوله: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ بيان لنزول جبريل به من الله، فإن روح القدس هنا هو جبريل بدليل قوله: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾[3]. وهو الروح الأمين في قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[4] وفي قوله الأمين دلالة على أنه مؤتمن على ما أرسل به لا يزيد فيه ولا ينقص منه، فإن الرسول الخائن قد يغير في الرسالة[5] ثم يقول بعد ذلك:

ومنها أن قوله ﴿مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ فيه بطلان قول من يجعله فاض على نفس النبي من العقل الفعال أو غيره كما يقول ذلك طوائف من الفلاسفة والصائبة، وهذا القول أعظم كفرا وضلالا من الذي قبله[6])) من قول الجهمية والمعتزلة، فالجهمية يقولون: إن كلامه مخلوق في جسم من الأجسام المخلوقة، والمعتزلة يقولون: إنه يتكلم حقيقة لكن قولهم في المعنى هو قول جهم وجهم ينفي الأسماء أما جمهور المعتزلة فلا ينفون الأسماء[7].

هذا وبعد أن أوردنا ردود ابن تيمية على رأي الفلاسفة في صفة الكلام الإلهي، نذكر بعد ذلك مذهبه الذي يراه أنه مذهب السلف في هذه المسألة ونحن نذكره فيما يلي:-

(1) سورة النحل آية (102).

(2) سورة النحل آية (101).

(3) سورة البقرة آية (97).

(4) سورة الشعراء (192 : 195).

(5) الرسالة الثالثة ص 51.

(6) قاعدة نافعة ص 53 مجموعة الرسائل المنيرية ج 2 الرسالة الثالثة ابن تيمية.

(7) انظر قاعدة نافعة ص 52.

تحت عنوان: مذهب السلف وأئمة الأمصار في كلام الله: يقول ابن تيمية:

أصل هذه المسألة هو معرفة كلام الله تعالى، ومذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم ما دل عليه الكتاب والسنة، وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة، أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، فهو المتكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلامه ليس مخلوقا منفصلا عنه، وهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه قائم بذاته، ليس مخلوقا بائنا عنه، وهو يتكلم بمشيئته وقدرته، ولم يقل أحد من سلف الأمة أن كلام الله مخلوق بائن عنه، ولا قال أحد منهم أن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلا وأبدا، وهو لا يقدر أن يتكلم بمشيئته وقدرته.

ولا قالوا أن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمة المعينة قديمة أزلية، بل قالوا لم يزل الله متكلما إذا شاء فكلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلما إذا شاء، وكلمات الله لا نهاية لها كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾[1] والله سبحانه تكلم بالقرآن العربي وبالتوراة العبرية، فالقرآن العربي كلام الله. كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ ....وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾[2] فقد بين سبحانه أن القرآن الذي يبدل منه آية مكان آية نزله روح القدس وهو جبريل -وهو الروح الأمين كما ذكر ذلك في موضع آخر- من الله بالحق. وبين بعد ذلك أن من الكفار من قال: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾[3] كما قال بعض المشركين يعلمه رجل بمكة أعجمي، فقال تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ﴾[4] = أي الذي يضيفون إليه هذا التعليم أعجمي وهذا لسان عربي مبين[5] ففي

(1) سورة الكهف: (109).

(2) سورة النحل: (98: 103).

(3) سورة النحل: (103).

(4) سورة النحل: (103).

(5) سورة النحل: (103).

هذا ما يدل على أن الآيات التي هي لسان عربي مبين نزلها روح القدس من الله بالحق كما قال في الآية الأخرى: ﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ ﴾[1]

ويستطرد ابن تيمية في بيان رأيه وتكليم الله ومناداته وكون النداء صوتا والكلام حروفا فيقول:

والكتاب الذي أنزل مفصلا هو القرآن العربي باتفاق الناس، وقد أخبر أن الذين آتاهم الكتاب يعلمون أنه منزل من الله بالحق، والعلم لا يكون إلا حقا فقال﴿ يَعْلَمُونَ ﴾ ولم يقل يقولون، فإن العلم لا يكون إلا حقا بخلاف القول. وذكر علمهم ذكر مستشهدا به. وقد فرق سبحانه بين إيمائه إلى غير موسى وبين تكليمه لموسى في قوله تعالى: إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح -إلى قوله- حجة بعد الرسل[2])) فرق سبحانه بين تكليمه لموسى وبين إيمائه لغيره ووكد تكليمه لموسى بالمصدر، وقال تعالى: ﴿ ۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ ﴿٢٥٣﴾ ﴾[3])) وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا[4]﴾ إلى آخر السورة. فقد بين سبحانه أنه لم يكن لبشر أن يكلمه الله إلا على أحد إلا وجه الثلاثة، إما وحيا وإما من وراء حجاب وإما أن يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء، فجعل الوحي غير التكليم. والتكليم من وراء حجاب كان لموسى. وقد أخبر في غير موضع أنه ناداه كما قال ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴿٥٢﴾﴾[مريم:52]

(1) سورة الإنعام: (114).

(2) سورة النساء (163 : 165).

(3) سورة البقرة: (253).

(4) سورة الشورى: (51).

وقال: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ ﴾[1] الآية والنداء باتفاق أهل اللغة لا يكون إلا صوتا مسموعا.

فهذا مما اتفق عليه سلف المسلمين وجمهورهم، وأهل الكتاب يقولون أن موسى ناداه ربه نداء سمعه بأذنه وناداه بصوت سمعه موسى، والصوت لا يكون إلا كلاما، والكلام لا يكون إلا حروفا منظومة، وقد قال تعالى: [2] وقال ﴿تَنزِيلٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٢﴾﴾ **[فصلت:2]** وقال ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ **[الزمر:1]** فقد بين في غير موضع أن الكتاب والقرآن العربي منزل من الله.

ويستمر ابن تيمية في بيان مذهبه في أن صفة الله ما قام بنفسه لا ما يخلقه في غيره فيقول:

وهذا معنى قول السلف: منه بدأ، قال أحمد ابن حنبل رحمه الله: منه أي هو المتكلم به، فإن اللذين قالوا أنه مخلوق قالوا خلقه في غيره فبدأ من ذلك المخلوق، فقال السلف: منه بدأ، أي هو المتكلم به لم يخلقه في غيره فيكون كلاما لذلك المحل الذي خلقه فيه، فإن الله تعالى: إذا خلق صفة من الصفات في محل كانت الصفة صفة لذلك المحل ولم تكن صفة رب العالمين، فإذا خلق طعما أو لونا في محل كان ذلك المحل هو المتحرك المتكون به، وكذلك إذا خلق حياة أو إرادة أو قدرة أو علما أو كليهما في محل كان ذلك المحل هو المريد القادر العالم المتكلم بذلك الكلام، ولم يكن ذلك المعنى المخلوق في ذلك المحل صفة لرب العالمين، وإنما يتصف الرب تعالى بما يقوم به من الصفات، لا بما يخلقه في غيره من المخلوقات، فهو الحي العليم القدير السميع البصير الرحيم المتكلم بالقرآن وغيره من الكلام، بحياته وعلمه وقدرته وكلامه القائم به لا بما يخلقه في غيره من هذه المعاني، ومن جعل كلامه مخلوقا لزمه أن يقول المخلوق هو القائل لموسى ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴿١٤﴾﴾ [طه:14] وهذا ممتنع لا يجوز أن يكون هذا كلاما إلا

(1) سورة القصص: (30).

(2) سورة الجاثية: (1).

لرب العالمين، وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن والتوراة وغير ذلك من الكتب بمعانيها وألفاظها المنتظمة من حروفها لم يكن شيء من ذلك مخلوقا بل كلاما لرب العالمين(1).

هذا ويوضح مذهبه أيضا في كلام الله تعالى: ما ذكره ابن تيمية في كتابه مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم. فيقول(2):-

واستفاضت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة السنة أنه سبحانه ينادي بصوت، نادى موسى، وينادي عباده يوم القيامة بصوت ويتكلم بالوحي بصوت، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: أن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف، كما لم يقل أحد منهم أن الصوت الذي سمعه موسى قديم، ولا أن ذلك النداء قديم، ولا قال أحد منهم أن هذه الأصوات المسموعة من القراء هي الصوت الذي تكلم الله به، بل الآثار مستفيضة عنهم بالفرق بين الصوت الذي يتكلم الله به وبين أصوات العباد.

ويقول ابن تيمية: وكان أئمة السنة يعدون من أنكر تكلمه بصوت من الجهمية كما قال الإمام أحمد لما سُئِلَ عمن قال: إن الله لا يتكلم بصوت، فقال: هؤلاء جهمية، إنما يدورون على التعطيل. وذكر بعض الآثار المروية في أنه سبحانه يتكلم بصوت!!! (3)

هذا وبعد أن أوردنا مذهب ابن تيمية مفصلا بالأدلة القرآنية والأدلة العقلية وأقوال السلف نذكر ملخصه فيما يلي:-

---

(1) مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الثالث كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم مجموع من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية علق عليه السيد محمد رشيد رضا من ص 369 : 372.

(2) نفس المصدر ص 355.

(3) وهذا المقالة متجانسة مع مذهب ابن تيمية في التجسيم والتشبيه، ومنهجه في التدليس بتلك البدع على الصحابة والسلف والأئمة، يقول: أجمع أهل السلف من الصحابة والتابعين. ثم يكر على نفسه فيبطل هذا الإجماع بذكر من خالف وأنكر.

يرى ابن تيمية: أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء، وأن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره، ويستدل لذلك بأنه وقع الاتفاق على أنه تعالى متكلم، ولا يعقل من المتكلم إلا من قام به الكلام وتكلم بمشيئته واختياره.

وبأن الكلام صفة كمال إذ أن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر، وكذلك من يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممكن يكون الكلام لازما لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئته. فتبين أن الرب لم يزل متكلما إذا شاء ولا يزال كذلك، وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه كما تقول المعتزلة، ولا لازما لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل هو تابع بمشيئته واختياره لم يقل أحد من سلف الأمة أن كلام الله مخلوق بائن عنه، ولا قال أحد منهم أن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلا وأبدا بحيث لا يقدر أن يتكلم بمشيئته، ولا قالوا إن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمات المعنية قديمة أزلية بل قالوا لم يزل الله متكلما إذا شاء بمعنى أن جنس كلامه قديم.

والله تكلم بالقرآن العربي والتوراة العبرية فالقرآن العربي كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود. والله تكلم به حقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره.

ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدأ لا إلى من بلغه عنه مؤديا. والله تكلم به بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه ليس شيء منه كلاما لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ﷺ ولا لغيرهما، فإن أحدا من السلف لم يقل أن جبريل أحدث ألفاظه ولا محمدا صلى الله عليه وسلم ولا أن الله تعالى خلقها في الهواء أو غيره ولا أن جبريل أخذها من اللوح المحفوظ، بل هذه الأقوال من اختراع بعض المتأخرين، والله تكلم به أيضا بصوت نفسه فإذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم، فإذا قال القارئ مثلا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلامه نفسه وكان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله.

والله سبحانه نادى موسى بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت ويتكلم بالوحي بصوت ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال أن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته[1].

هذا هو رأي ابن تيمية في كلام الله تعالى يعتمد فيه على ما فهمه عن السلف كالإمام أحمد وغيره.

وعلى قاعدة الكمال التي سبقت الإِشارة إليها، وهو يجعل كلامه تعالى متعلقا بمشيئته واختياره، ولكن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثا، فهل يجوز ابن تيمية قيام الحوادث بذاته تعالى؟

والجواب أن ابن تيمية لا يرى من ذلك مانعا لا من جهة العقل ولا من جهة النقل بل يرى أن العقل والنقل متضافران على وجوب قيام الأمور الاختيارية به تعالى.

وأما تلك المقدمة القائلة أن ما لا يخلو من الحوادث فهم حادث فهي صحيحة إن أريد آحاد الحوادث وأفرادها المتعاقبة في الوجود، فإن لكل واحد منها مبدأ ونهاية، فما لم يخلو منها فهو إما أن يكون معها أو بعدها وعلى كلا التقديرين يكون حادثا.

وأما إن أريد جنس الحوادث فهي باطلة، فإن الجنس يجوز أن يكون قديما، وإن كان كل فرد من أفراده حادثا، حيث إنه لا يلزم من حدوث الجملة؛ لأن للجملة حكما غير حكم الأفراد.[2]

هكذا يقول ابن تيمية. وسيأتي لهذا مزيد بيان في البحث المقبل إن شاء الله ولكنا نتعجل فنقول:

إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة (قدم الجنس وحدوث الأفراد) كثيرا من العقائد وجعلها مفتاحا لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام. وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيرا، فإن

(1) ابن تيمية السلفي دكتور محمد خليل هراس ص129، 130. الناشر مكتبة الصحابة بطنطا.

(2) منهاج السنة الجزء الأول ص 426 : 429. طبعة المملكة العربية السعودية 1411 - 1991م.

الجملة ليست شيئا أكثر من الأفراد مجتمعة، فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعا.

وقد رد سعد الدين التفتازاني على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول: بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليا إذ لا تحقق للكل إلا في ضمن جزئياته، ويذكر أيضا عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك، فإذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة[1]

يقول الدكتور هراس[2]: وقد تعقبه الجلال الدواني في شرحه للعقائد العضدية، وعد ذلك سخافة منه، وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية، ثم قال ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلا، وضرب لذلك مثلا بالورد الذي لا يبقى منه فرد أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين[3].

يقول الدكتور هراس معلقا على هذا الكلام. ونحن نقول له هذا قياس باطل، فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفراده، وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديما، وكل فرد منها حادث هل هو معقول أم لا . الحق أنه يحتاج في تصوره إلى جهد كبير.

---

(1) المقاصد. جـ 1 ص 242.

(2) ابن تيمية السلفي ص 131، 132.

(3) العقائد العضدية بشرحها ص 24 طبعة الخشاب.

وبعد فإن ابن تيمية يرى أن الله يتكلم بحرف وصوت، تكلم بالقرآن العربي بألفاظه ومعانيه بصوت نفسه كما تكلم بالتوراة العبرية كذلك، ونادى موسى بصوت سمعه وينادي عباده يوم القيامة بصوت كذلك.

فهلا يرى ابن تيمية أن ذلك يستلزم حركه في ذات الباري وأن الحركة عرض لا يقوم إلا بجسم فسيلزم على ذلك كون الباري جسما.

ولكن ابن تيمية وهو يصف الله تعالى بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء وغير ذلك مع دعوى عدم مماثلتها لصفات الخلق -كما سيجيء في بحث الصفات الخبرية- لا يصعب عليه أن يصفه بالنداء والتكلم بحروف وأصوات مع دعوى أنها غير مماثلة لحروف ولأصوات المخلوقين.

وهكذا كانت مسألة كلام الله تعالى صعبة شائكة لا يطمئن فيها الإنسان إلى رأي، فإن ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة فيها ونقدها كما ذكر ذلك في كتبه -مجموعة المسائل والرسائل جـ 3- ومنهاج السنة جـ 2. وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ 1 والثاني. أخذ في تقرير مذهبه الذي يدعى أنه مذهب السلف. ولكن عليه من المأخذ ما سبق أن أشرنا إليه من تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى وابتنائه على تلك القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده، وهي قاعدة يصعب تصورها كما قلنا.

ولذلك يحكي ابن تيمية عن جماعة من أكابر علماء مصر والشام أنهم توقفوا في هذه المسألة وقالوا نحن نقر بما عليه عموم المسلمين من أن القرآن كلام الله وأما كونه مخلوقا أو بحرف وصوت أو معنى قائم بالذات فلا نقول شيئا من هذا.(1)

(1) ابن تيمية السلفي دكتور هراس ص 132، 133. الناشر مكتبة الصحابة بطنطا.

قيام الحوادث بذاته تعالى

اتفق المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى، والفلاسفة مع تجويزهم قيام الحادث بالقديم حسبما ذهبوا إليه من قيام الحركات الحادثة بالأفلاك القديمة منعوا أيضا قيام الحوادث بذاته، حتى أنكروا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة لما تبين لهم أن ذلك العلم لا يكون إلا متغيرا تبعا لتغير المعلومات، وكذلك نفوا إرادته أيضا وذهبوا إلى أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالقصد محافظة منهم على تمامية الذات وعدم تجدد أمر فيها.(1)

وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى الكرامية، وفرقوا كما قلنا بين الحادث والمحدث، فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره. وأما الثاني فهو ما يخلقه الله عز وجل منفصلا عنه.

وقد تبعهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بالذات وغالى في مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة، وأدعى أنه هو مذهب السلف مستدلا بقول الإمام أحمد وغيره لم يزل الله متكلما إذا شاء، فإنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقا بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته؛ لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثا.

وكل ما بين ابن تيمية والكرامية من خلاف هو أنهم يجعلون لما يحدث في ذاته تعالى ابتداء، ويقولون إنه لم يكن متكلما ولا فاعلا في الأزل، ثم صار متكلما وفاعلا فيما لا يزال. كما أن ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال.

ولكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلما إذا شاء كما أنه لم يزل فاعلا إذا شاء، فكلامه قديم الجنس حادث الأفراد، وكذلك فعله وإرادته ونحو ذلك، وهو يفرق بين ما كان من الصفات لازما لذاته تعالى أزلا وأبدا كالحياة والوجود ونحوهما فهذا لا يجوز أن يتأخر منه شيء كما أنه لا يكون متعلقا لمشيئته تعالى واختياره، وأما ما كان من الصفات غير لازم للذات كالكلام والفعل

---

(1) انظر إلهيات الشفاء جـ 2 ص 340، ص 341.

وغيرهما فهو مما تتعلق به المشيئة والاختيار ولا يكون إلا حادثا شيئا بعد شيء وإن كان نوعه لم يزل موجودا.[1]

وابن تيمية يخاطب المعتزلة والجهمية والشيعة في منهاج السنة بعد أن بين أنه قد اختار ما زعم أنه مذهب السلف من الأمة وهو أن الكلام يكون بمشيئته وقدرته وأنه لابد أن يقوم بالمتكلم فيقول: "فإن قلتم لنا: بقيام الحوادث بالرب. قالوا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل ومن لم يقل: إن الباري يتكلم، ويريد، ويحب ويبغض ويرضى، ويأتي ويجيء، فقد ناقض كتاب الله تعالى. ومن قال: إنه لم يزل ينادي موسى في الأزل، فقد خالف كلام الله مع مكابرة بالعقل، لأن الله يقول: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ﴾ سورة النمل: (8). وقال: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ سورة يس: (82). فأتى بالحروف الدالة على الاستقبال.[2]

ويقول ابن تيمية: قالوا: وبالجملة فكل ما يحتج به المعتزلة والشيعة مما يدل أن كلامه تعالى متعلق بمشيئته وقدرته وأنه يتكلم إذا شاء وأنه يتكلم شيئا بعد شيء فنحن نقول به، وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف فنحن نقول به، وقد أخذنا بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، وعدلنا عما يردّه الشرع والعقل من قول كل منهما.

فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم أن تكون الحوادث قامت به: قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطوائف، ومن أنكره فلم يعرف لوازمه وملزوماته.

ولفظ الحوادث (مجمل، فقد يراد به الأمراض والنقائص والله تعالى منزه عن ذلك كما نزه نفسه عن السنة واللغوب والنوم وعن أن يؤوده حفظ السماوات والأرض وغير ذلك مما هو منزه

(1) انظر منهاج السنة جـ 2 ص 377 : 380. طبعة المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية.

(2) منهاج السنة ابن تيمية جـ 2 ص 380، 381 -المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية.

عنه بالنص والإجماع.... ولا يجب إذا نفيت عنه النقائص والعيوب أن ينتفي عنه ما هو من صفات الكمال ونعوت الجلال.

ويقرر ابن تيمية هذه النتيجة فيقول: ولكن يقوم به ما يشاؤه ويقدر عليه من كلامه وأفعاله ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة).

هذا ويستمر ابن تيمية في مناقشة من ينكر مذهبه. فيقول لمن أنكر قيام ذلك به اتنكره لإنكارك قيام الصفة به كإنكار المعتزلة؟ أم تنكره لأن من قامت به الحوادث لم يخل منها ونحو ذلك مما يقوله الكُلاّبية؟

فإن قال بالأول كان الكلام في أصل الصفات وفي كون الكلام قائما بالمتكلم لا منفصلا عنه كافيا في هذا الباب وإن كان الثاني. قلنا لهؤلاء أتجوزون حدوث الحوادث بلا سبب حادث أم لا؟ فإن جوزتم ذلك -وهو قولكم- لزم أن يفعل الحوادث من لم يكن فاعلا لها ولا لضدها، فإذا جاز هذا فلم لا يجوز أن تقوم الحوادث بمن لم تكن قائمة به هي ولا ضدها؟

ومعلم أن الفعل أعظم من القبول، فإذا جاز فعلها بلا سبب حادث فكذلك قيامها بالمحمل.

ويرد على قولهم: القابل للشيء لا يخلوا عنه وعن ضده بقوله: هذا ممنوع ولا دليل لكم عليه، وإذا سلم ذلك فأخيرا إذا قلنا بهذا لزم تسلسل الحوادث وتسلسل الحوادث إن كان ممكنا كان القول الصحيح قول أهل الحديث الذين يقولون: لم يزل متكلما إذا شاء كما قاله ابن المبارك[1] وأحمد بن حنبل[2] وغيرهما من أئمة السنة، وإن لم يكن جائزا أمكن أن يقوم به الحادث بعد أن لم يكن قائما به كما يفعل الحوادث بعد أن لم يكن فاعلا لها. وكان قولنا هو الصحيح[3] فقولكم أنتم باطل على كلا التقديرين.

ويبين ابن تيمية أنه رجع عن امتناع التسلسل والحوادث وأن موافقته كان حجة جدلية، وأن التناقض لازم له ولهم في هذه المسألة ونظائرها.

(1) عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي توفى سنة 181هـ.

(2) أحمد بن محمد بن حنبل ولد ببغداد سنة 164هـ.

(3) انظر منهاج السنة جـ 2 ص 382، 383. ابن تيمية.

فيقول: فإن قلتم لنا: أنتم توافقونا على امتناع تسلسل الحوادث وهو حجتنا وحجتكم على نفي قدم العالم. قلنا لكم: موافقتنا لكم حجة جدلية، وإذا كنا قد قلنا بامتناع تسلسل الحوادث موافقة لكم، وقلنا القابل للشيء قد يخلو عنه وعن ضده مخالفة لكم. وأنتم تقولون: إن قَبِلَ الحوادث لزم تسلسلها وأنتم لا تقولون بذلك.

قلنا: إن صحت هاتان المقدمتان ونحن لا نقول بموجبهما لزم خطؤنا إما في هذه وإما في هذه. وليس خطؤنا فيما سلمناه لكم بأولى من خطئنا فيما خالفناكم فيه، فقد يكون خطؤنا في منع تسلسل الحوادث لا في قولنا: إن القابل للشيء يخلو عنه وعن ضده، فلا يكون خطؤنا في إحدى المسألتين دليلا على صوابكم في الأخرى التي خالفناكم فيها. أكثر ما في هذا الباب أنا نكون متناقضين والتناقض شامل لنا ولكم ولأكثر من تكلم في هذه المسألة ونظائرها، وإذا كنا متناقضين فرجوعنا إلى قول نوافق فيه العقل والنقل أولى من رجوعنا إلى قول يخالف العقل والنقل. (1)

ويبين ابن تيمية القول في ذلك فيقول: والقول بأن المتكلم يتكلم بكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته أو منفصل عنه لا يقوم به مخالف للعقل والنقل، بخلاف تكلمه بكلام يتعلق بمشيئته وقدرته قائم به فإن هذا لا يخالف لا عقلا ولا نقلا، لكن قد نكون نحن لم نقله بلوازمه فنكون متناقضين وإذا كنا متناقضين كان الواجب أن نرجع عن القول الذي أخطأنا فيه لنوافق ما أصبنا فيه، لا نرجع عن الصواب لنطرد الخطأ. فنحن نرجع عن تلك المناقضات ونقول بقول أهل الحديث. (2)

ويستمر ابن تيمية في الرد على ما يرد على مذهبه من لوازم فيقول: فإن قلتم: إثبات حادث بعد حادث لا إلى أصل قول الفلاسفة الدهرية. قلنا: بل قولكم: إن الرب تعالى لم يزل معطلا لا يمكنه أن يتكلم بشيء ولا أن يفعل شيئا، ثم صار يمكنه أن يتكلم وأن يفعل بلا حدوث سبب يقتضي ذلك قول مخالف لصريح العقل ولما عليه المسلمون، فإن المسلمين يعلمون أن الله لم يزل

(1) المصدر السابق ج 3 ص 383، 384.

(2) منهاج السنة ج 2 ص 385. ابن تيمية.

قادرا، وإثبات القدرة مع كون المقدور ممتنعا غير ممكن جمع بين المتناقضين، فكان ما عليه المسلمون من أنه لم يزل قادرا ما يبين أنه لم يزل قادرا على الفعل والكلام بقدرته ومشيئته.[1]

ويدعي ابن تيمية أن مذهبه هذا هو مذهب السلف وأئمة المسلمين من أهل البيت وغيرهم فيقول: والقول بدوام كونه متكلما ودوام كونه فاعلا بمشيئته منقول عن السلف وأئمة المسلمين من أهل البيت وغيره، كابن المبارك، وأحمد بن حنبل والبخاري[2] وعثمان بن سعيد الدرامي وغيرهم، وهو منقول عن جعفر بن محمد الصادق في الأفعال المتعدية -فضلا عن اللازمة- وهو دوام إحسانه وذلك قوله وقول المسلمين. يا قديم الإحسان، إن عنى بالقديم قائم به.[3]

ثم يذكر مذهب الفلاسفة في وجود الحوادث أزلا وقدم العالم. ويرد عليهم فيقول: والفلاسفة الدهرية، قالوا بقدم الأفلاك، وغيرها من العالم، وأن الحوادث فيه لا إلى أول، وأن البارئ موجب بذاته للعالم ليس فاعلا بمشيئته وقدرته، ولا يتصرف بنفسه، ومعلوم بالاضطرار من دين الرسل أن الله تعالى خالق كل شيء، ولا يكون المخلوق إلا محدثا، فمن جعل مع الله شيئا قديما بقدمه فقد علم مخالفته لما أخبرت به الرسل مع مخالفته لصريح العقل.[4]

ويخاطب ابن تيمية نفاة الصفات من المعتزلة[5] والجهمية[6] وغيرهم بأنهم وافقوا الفلاسفة في نفي الاختيار والقدرة عن الله. فيقول: وأنتم وافقتموهم على طائفة من باطلهم حيث قلتم إنه لا يتصرف بنفسه، ولا يقوم به أمر يختاره ويقدر عليه، بل جعلتموه كالجماد الذي لا تصرف له

---

(1) المصدر نفسه جـ 2 ص 385.

(2) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي ولد سنة 194هـ وتوفى سنة 256هـ.

(3) المصدر نفسه جـ 2 ص 386.

(4) المصدر نفسه جـ 2 ص 386، 387.

(5) فرقة كلامية إسلامية ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري وبلغت شاوها في العصر العباسي ولها مدرستان إحداهما بالبصرة والأخرى ببغداد ومن أهم سماتها اعتدادها بالعقل في تصوير العقيدة.

(6) نسبة لجهم بن صفوان أبو محرز المصرقندي الضال المتهدع قتله نصر بن سيار سنة 128هـ لأنه خرج على أمراء خراسان في عسكره مع الحارث بن شريح.

ولا فعل، وهم جعلوه كالجماد الذي لزمه وعلق به ما لا يمكنه دفعه عنه ولا قدرة له على التصرف فيه فوافقتموهم على بعض باطلهم. [1]

ثم يقرر ابن تيمية أنه قال بما يوافق العقل والنقل من كمال قدرته ومشيئته وأنه قادر على الفعل بنفسه وعلى التكلم بنفسه كيف شاء وأنه لم يزل موصوفا بصفات الكمال متكلما إذا شاء فلا يقول أن كلامه مخلوق منفصل عنه فإن حقيقة هذا القول أنه لا يتكلم، وهذا كما سبق قول المعتزلة ولا يقول أن كلامه شيء واحد أمر ونهي وخبر وأن معنى التوراة والإنجيل واحد وأن الأمر والنهي صفة الشيء واحد، فإن هذا مكابرة للعقل وهذا قول الأشاعرة. ولا يقول أنه أصوات متقطعة متضادة أزلية فإن الأصوات لا تبقى زمانين. وأنه لو قال بهذا القول والذي قبله لزم أن يكون تكليم الله للملائكة ولموسى ولخلقه يوم القيامة، ليس إلا مجرد خلق إدراك لهم لما كان أزليا لم يزل[2].

ويقرر أن النصوص دلت على ضد ذلك. ويشرح نظريته في معنى قيام الحوادث بذاته تعالى فيقرر أنه لا يقول أنه صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما فإن هذا وصف له بالكمال بعد النقص وأنه صار محملا للحوادث التي كمل بها بعد نقص... وأن دوام الحوادث عنده فمعناه هنا دوام كونه متكلما إذا شاء وهذا دوام كماله ونعوت جلاله ودوام أفعاله، وأنه بهذا يمكن أن يكون العالم وكل ما فيه مخلوقا له حادث بعد أن لم يكن؛ لأنه يكون سبب الحدوث هو ما قام بذاته من كلماته وأفعاله وغير ذلك، فيعقل بهذا سبب حدوث الحوادث، ويمتنع مع هذا أن يقال بقدم شيء من العالم؛ لأنه لو كان قديما لكان مبدعه موجبا بذاته ليلزمه موجبه ومقتضاه[3].

ويبين ابن تيمية أن الأصل الذي باين به أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان من أهل البيت وغيرهم، وسائر أئمة المسلمين للجهمية والمعتزلة وغيرهم من نفاة

(1) منهاج السنة جـ 2 ص 386، 387. ابن تيمية.

(2) انظر المصدر السابق جـ 2 ص 387، 388.

(3) انظر المصدر نفسه جـ 2 ص 388، 389.

الصفات: أن الرب تعالى إنما يوصف بما يقوم به، لا يوصف بمخلوقاته، وهو أصل مطرد عند السلف والجمهور.[1]

ولكن المعتزلة استضعفت الأشعرية -ومن وافقهم- بتناقضهم في هذا الأصل حيث وصفوه بالصفات الفعلية، مع أن الفعل لا يقوم به عندهم. ثم ادعى ابن تيمية أن الأشعري تبع في ذلك الجهمية والمعتزلة الذين نفوا قيام الفعل به، لكن أولئك ينفون الصفات أيضا بخلاف الأشعرية.[2]

ثم يوضح ابن تيمية بعد ذلك قضية الخلق والتكوين هل هو المخلوق والمكون أم لا؟ فيقرر أن المعتزلة لهم نزاع في الخلق: هل هو المخلوق أو غير المخلوق؟ وإذا قالوا: هو غير المخلوق، فقد يقولون: معنى قائم لا في محل، كما تقوله البصريون في الإرادة.

وقد يقولون: معاني لا نهاية لها في آن واحد. كما يقوله معمر منهم وأصحابه، ويسمون أصحاب المعاني، وقد يقولون: إنه قائم بالمخلوق.

ثم ذكر رأي الأشعري في ذلك ومن وافقه وحجته على أن الخلق هو المخلوق. أنهم قالوا: لو كان غيره لكان إما قديما وإما محدثا، فإن كان قديما لزم قدم المخلوق، وهو محال بالاضطرار فيما علم حدوثه بالاضطرار، والدليل فيما علم حدوثه بالدليل. وإن كان محدثا كان مخلوقا، فافتقر الخلق إلى خلق ثان ولزم التسلسل، وأيضا قيام الحوادث به وهذا عمدتهم في نفس الأمر.[3]

ثم يدعي ابن تيمية أن الرازي لم يكن له خبرة بأقوال طوائف المسلمين، إلا بقول المعتزلة والأشعرية وبعض أقوال الكرامية والشيعة، فلهذا لما ذكر هذه المسألة ذكر الخلاف فيها مع فقهاء ما وراء النهر، وقول هؤلاء هو قول جماهير طوائف المسلمين.

ويقرر بعد ذلك أن الجمهور لهم في الجواب عن عمدة هؤلاء طرق. كل قوم بحسبهم.

(1) منهاج السنة جـ 2 ص 390.

(2) المصدر نفسه جـ 2 ص 390.

(3) المصدر نفسه جـ 2 ص 390، 391.

فطائفة قالت: بل الخلق الذي هو التكوين والفعل قديم، والمكون المفعول محدث لأن الخلق عندهم لا تقوم به الحوادث، وهذا قول كثير من هؤلاء من الحنفية والحنبلية والكلابية والصوفية وغيرهم. فإذا قالوا لهؤلاء: فيلزم قدم المكون! قالوا: نقول في ذلك مثل ما قلتم في الإرادة الأزلية، قلتم: هي قديمة فإن كان المراد محدثا، كذلك التكوين قديم، وإن كان المكون محدثا. ثم يذكر ما يوافق رأيه فيقول:[1]

وطائفة قالت: بل الخلق والتكوين حادث إذا أراد الله خلق شيء وتكوينه، وهذا قول أكثر أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام والفقه والتصوف. قالوا لأن الله ذكر أفعاله شيئا بعد شيء كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ﴾ سورة الأعراف: (54).

وقوله ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ١١﴾ سورة فصلت: (11). ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ ثُمَّ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ سورة الأعراف (11) وقوله ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤﴾ سورة المؤمنون (13) – (14) وأمثال ذلك.

ثم يبين ابن تيمية مذهبهم في قيام الأمور الاختيارية وكما قلنا سابقا أن هذا هو مذهبه فيقول: وهؤلاء يلتزمون أنه تقوم به الأمور الاختيارية، كخلقه ورضاه وغضبه وكلامه وغير ذلك مما دلت عليه النصوص. وفي القرآن أكثر من ثلاثمائة موضع توافق قولهم، أما الأحاديث فكثيرة جدا، والآثار عن السلف بذلك متواترة وهو قول أكثر الأساطين من الفلاسفة.[2]

---

(1) المصدر نفسه جـ 2 ص 392.

(2) انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص 130 مجمع البحوث حيث ذكر أن هذا قول لازم لابن سينا والفلاسفة وهو القول بحوادث لا نهاية لها. وبقصد ابن تيمية بالفلاسفة القدامى قبل أرسطو وبعض المتأخرين أيضا كأبي البركات وغيره.

وهكذا يتبين رأي ابن تيمية في أن الكلام والفعل وغيرهما فهو ما تتعلق به المشيئة والاختيار ولا يكون إلا حادثا شيئا بعد شيء وإن كان نوعه لم يزل موجودا.

ولما كان القول بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها وخروجها إلى الوجود شيئا بعد شيء لا إلى أول مستلزم للتسلسل فقد جوزه ابن تيمية في الماضي والمستقبل جميعا وأدعى أن مثل هذا التسلسل ليس ممتنعا. لأن التسلسل نوعان:

(1) تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل والمعلولات وهذا ممتنع باتفاق العقلاء ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن يقال هذا المحدث لمحدث وللمحدث محدث آخر إلى ما لا يتناهى فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه.

(2) تسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث فهذا فيه ثلاثة أقوال:

1- منعه في الماضي والمستقبل وهو قول جهم وأبي الهذيل.

2- منعه في الماضي وهو قول كثير من أهل الكلام من الأشاعرة والمعتزلة.

3- تجويزه فيهما وهو مذهب أكثر أهل الحديث والفلاسفة وهو ما اختاره ابن تيمية.(1)

ولما كان عمدة القائلين بامتناع تسلسل الحوادث وتعاقبها في الماضي هو دليل التطبيق فقد ذكره ابن تيمية ورد عليه فقال في منهاج السنة:

وعمدة من يقول بامتناع ما لا نهاية له من الحوادث إنما هو دليل التطبيق والموازنة والمسامتة المقتضي تفاوت الجملتين ثم يقولون: والتفاوت فيما لا يتناهى محال، مثال ذلك أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة إلى ما لا يتناهى في المستقبل أو الماضي، والحوادث من زمن الطوفان إلى ما لا يتناهى أيضا ثم يوازنون الجملتين، فيقولون: إن تساوتا لزم أن يكون الزائد كالناقص وهذا ممتنع فإن إحداهما زائدة على الأخرى بما بين الطوفان والهجرة وإن تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل، وهو ممتنع.

ثم ذكر الرد على هذا الدليل فقال: والذين نازعوهم من أهل الحديث والكلام والفلسفة منعوا هذه المقدمة، وقالوا: لا نسلم أن حصول مثل هذا التفاضل في ذلك ممتنع، بل نحن نعلم

---

(1) قارن منهاج السنة جـ 1 ص 436، 437. وابن تيمية السلفي د. هراس ص 135، مكتبة الصحابة بطنطا.

أنه من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل، وكذلك من الهجرة إلى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان إلى ما لا بداية له في الماضي، وإن كان كل منهما لا بداية له فإن ما لا نهاية له من هذا الطرف، ليس أمرا محصورا محدودا موجودا حتى يقال هما متماثلان في المقدار، فكيف يكون أحدهما أكثر، بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شيئا بعد شيء دائما، فليس هو مجتمعا محصورا، والاشتراك في عدم التناهي لا يقتضي التساوي في المقدار، إلا إذا كان كل ما يقال عليه إنه لا يتناهى له قدر محدود وهذا باطل.

فإن ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد المضعف، فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرها، فكذلك هذا. وأيضا، فإن هذين هما متناهيان من أحد الطرفين وهو الطرف المستقبل، وغير متناهين من الطرف الآخر وهو الماضي، وحينئذ فقول القائل يلزم التفاضل فيما لا يتناهى غلط، فإنه إنما حصل في المستقبل وهو الذي يلينا وهو متناه، ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذي لا يلينا وهو الأزل وهما متفاضلان من الطرف الذي يلينا وهو طرف الأبد. فلا يصح أن يقال: وقع التفاوت فيما لا يتناهى، إذ هذا يشعر بأن التفاوت حصل الجانب الذي لا آخر له وليس الأمر كذلك، بل إنما حصل التفاضل من الجانب المنتهي الذي له آخر فإنه لم ينقضي[1].

ويستطرد ابن تيمية في ذكر الردود على دليل التطبيق فيقول: ثم للناس في هذا جوابان، أحدهما: قول من يقول: ما مضى من الحوادث فقد عدم، وما لم يحدث لم يكن، فالتطبيق في مثل هذا أمر يقدر في الذهن لا حقيقة له في الخارج كتضعيف الأعداد: فإن تضعيف الواحد أقل من تضعيف العشرة، وتضعيف العشرة أقل من تضعيف المائة، وكل ذلك لا نهاية له، لكن ليس هو أمرا موجودا في الخارج.

ومن قال هذا فإنه يقول إنما يمتنع اجتماع ما لا يتناهى إذا كان مجتمعا في الوجود سواء كانت أجزاؤه متصلة كالأجسام، أو كانت منفصلة كنفوس الآدميين، ويقول: كل ما اجتمع في الوجود فإنه يكون متناهيا، ومنهم من يقول: المتناهي هو المجتمع المتعلق بعضه ببعض بحيث يكون له

---

(1) منهاج السنة جـ 1 ص 432، 433، 434 ابن تيمية. المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية 1411هـ - 1991م.

ترتيب وضعي كالأجسام، أو طبيعي كالعلل، وأما ما لا يتعلق بعضه ببعض كالنفوس، فلا يجب هذا فيها فهذان قولان.

وبعد هذا كيف يقول ابن تيمية بقدم جنس الصفات مع حدوث آحادها، وهل الجنس شيء آخر غير الأفراد مجتمعة كما قررنا، وهل للكل وجود إلا في ضمن جزئياته فإذا كان كل جزئي من جزئياته حادثا فكيف يكون الكل قديما. يحاول ابن تيمية أن يقرر هذه القاعدة ويثبت أن للجملة حكما غير حكم الأفراد فيقول في منهاج السنة: ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع. فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل، فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية فان وليس النوع فانيًا.

كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ سورة الرعد: (35). وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ سورة ص: (54). فالدائم الذي لا ينفد -أي لا ينقض- هو النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقض ليس بدائم. ويشرح ذلك فيقول: وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إذا كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة، مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنه يستلزم وصف الجملة بالوجود والإمكان والعدم، لأن طبيعة الجميع هي طبيعة كل واحد واحد، وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة. وأما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة، لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد، كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتا ولا إنسانا ولا شجرة. وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد لا يلزم أن يكون كل منها طويلا وعريضا ودائما وممتدا.[1]

ويستمر في شرح ذلك إلى أن يقول: وبالجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع، إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد. وضابط ذلك أنه إن كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم

---

(1) المصدر نفسه جـ 1 ص 426، 427.

الذي لذلك الفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم أفراده.[1]

بقى بعد ذلك أن نذكر موقف ابن تيمية من المانعين لقيام الصفات والأفعال الحادثة بذاته تعالى. فهو يزعم أنه يلزمهم أن الله تعالى لم يكن قادرا على الفعل في الأزل فصار قادرا، أو كان الفعل ممتنعا عليه فصار ممكنا من غير تجدد شيء أصلا أوجب القدرة والإمكان وهذا يلزمه أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو ما تجزم العقول ببطلانه هذا مع ما فيه من وصف الله تعالى بالعجز وتجدد القدرة من غير سبب[2].

ويذكر ابن تيمية عن الرازي وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية وخصوصا في هذه المسألة أنه لم يستطيع إلا الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع الطوائف وأنه ذكر في كتابه الأربعين أنه يلزم أصحابه (الأشاعرة) أيضا فقال ما ملخصه:

المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك، وينكره سائر الطوائف، وقيل أكثر العقلاء يقولون به، وإن أنكروه باللسان، فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة، وأتباعهما، قالوا إنه يريد بإرادة حادثة، لا في محل، إلا أن صفة المريدية والكارهية محدثة،... وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته علوما متجددة بحسب تجدد المعلومات، والأشعرية يثبتون نسخ الحكم مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه، وهو عدم بعد الوجود، ويثبتون للعلم والقدرة وغيرهما تعلقات حادثة... والفلاسفة مع بعدهم عن هذا -يقولون بأن الإضافات وهي القبلية والبعدية- موجودة في الأعيان فيكون الله مع كل حادث، وذلك الوصف الإضافي حدث في ذاته[3].

هذا وقد ذكر ابن تيمية في كتابه الموافقة الجزء الأول -رأي الفلاسفة في مسألة استحالة أن يكون الله محلا للحوادث. فذكر ما قاله أبو عبد الله ابن الخطيب في أجل كتبه الكلامية الذي

---

(1) منهاج السنة جـ 1 ص 428.

(2) الموافقة جـ 1 ص 429.

(3) الموافقة جـ 1 ص 421. ابن تيمية. الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان. وقارن النص بكتاب الأربعين ((للرازي ص 168، 169. الجزء الأول مكتبة الكليات الأزهرية.

سماه ((نهاية العقول في دراية الأصول)) فقال ابن تيمية: قال: وأما الفلاسفة فمع أنهم في المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه، فإنهم يجوزون تجدد الإضافات على ذاته مع أن الإضافة عندهم عرض وجودي، وذلك يقتضي كون ذاته موصوفة بالحوادث.[1].

هذا ونجد نص الرازي عن الفلاسفة في كتابه الأربعين في مسألة أن يكون الله محلا للحوادث فيقول:-

وأما الفلاسفة: فهم مع أنهم أبعد الناس في الظاهر عن هذا القول، هم قائلون به، وذلك لأن مذهبهم أن الإضافات موجودة في الأعيان. وعلى هذا فكل حادث يحدث، فإن الله تعالى يكون موجودا معه، وكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف إضافي يحدث في ذاته.[2]

ثم ذكر ابن تيمية والفخر الرازي تقسيم الصفات على ثلاثة أقسام، فقال الثاني: وأعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام: أحدها صفات حقيقية عارية عن الإضافات. كالسواد والبياض، وثانيها: الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات كالعلم والقدرة. وذلك لأن العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة مخصوصة إلى العلوم، وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور. وثالثها: الإضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشيء قبل غيره. ومثل كون الشيء يمينا لغيره أو يسارا له. فإنك إذا جلست على يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك، فقد كنت يمينا له ثم صرت الآن يسارا له. فها هنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك، بل في محض الإضافات. ثم يقول الفخر الرازي إن وقوع التغير في الإضافات لا خلاص عنه وأن ذلك لا يعتبر تغيرا في صفة حقيقية. إلا عند ابن تيمية. فيقول:-

---

(1) الموافقة ص 394 جـ 1 ابن تيمية.

(2) الأربعين للرازي ص 169 الجزء الأول.

إذا عرفت هذا، فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه، وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية، فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه. فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم.(1)

ثم ذكر ابن تيمية معارضة من يخالف الرازي في أن القول بحلول الحوادث يلزم عامة الطوائف ثم رده على هذه المعارضة فقال في الموافقة:

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف، فقال: المراد بالحادث: الموجود الذي يوجد بعد العدم، ذاتا كان أو صفة، أما ما لا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة، والأحوال عند من يقول بها، والإضافات عند من لا يقول: إنها وجودية -فلا يصدق عليها اسم الحادث، وإن صدق عليها اسم المتجدد، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن يكون محلا للحوادث....

قلت: ولقائل أن يقول هذا ضعيف من وجوه:

أحدها: أن الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات أيضا على فرض تسليم الفرق بينهما

ثانيها: أن يقال تسمية هذا متجددا وهذا حادث فرق لفظي لا معنوي حتى لو عكسه فسمى هذا متجددا وهذا حادثا لما أنكر عليه ذلك(2)

ثالثها: أن دعوى المدعي أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والاعدام لا تجدد الحادث الذي وجد بعد العدم ذاتا كان أو صفة دعوى ممنوعة. لم يقيم عليها دليلا بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته تعالى. ثم استدل بآيات قرآنية تدل على فعل الله في المستقبل... ثم يقول: فما تسمونه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك إن لم تكن أمورا موجودة فلا فرق بين حالة قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع فإن

(1) الأربعين الرازي ص 170 جـ 1.

(2) (1، 2) قارن د. هراس وابن تيمية الأول ابن تيمية السلفي، ص 142، وابن تيمية ص 4 الموافقة الجزء الثاني.

العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائيا سامعا وإن قلتم بل هي أمور وجودية فقد أقررته بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة ثم صارت حاصلة بذاته وهي أمر وجودي[1]

وكما يقول الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس وأنا معه أنه: واضح أن ابن تيمية قد بنى نقضه لهذه المعارضة على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم كما أنه لا فرق بين الموجود والوجودي والعدم والعدمي والمتجدد والحادث والخصوم ينازعونه في ذلك.

فلو أثبت هو أن ما تدعيه الأشاعرة من التعلقات وما تدعيه الفلاسفة من النسب والإضافات وما يدعيه بعض المعتزلة والأشاعرة من الأحوال أمور موجودة وقائمة بالذات لتم له ما أراد.[2]

وهكذا كانت هذه المسألة قد أثارت نزاعا طويلا بين ابن تيمية وخصومه وشغلت قدرا كبيرا من جهده الكلامي. وحاول بكل طاقته أن يدافع عن رأيه ومذهبه في صفة الكلام وما ترتب عليها في مذهبه من قيام الحوادث بذاته تعالى والقول بقدم جنس الصفات وحدوث آحادها وجعلها مفتاحا لحل كثير من المشكلات الكلامية عنده كما زعم، وقد سبق القول أن ذلك مذهب يصعب تصوره.

(1) قارن الموافقة جـ 2 ص 4 ود. هراس ص 142.

(2) ابن تيمية السلفي د. محمد خليل هراس ص 143 مكتبة الصحابة بطنطا.

"تعقيب"

لقد كان ابن سينا متأثرا بالصفات الفلسفية التي وضعتها الفلسفة المشائية لواجب الوجود وحاول أن يوفق بينها وبين حقائق الدين الإسلامي حيث أخبر الله أن هناك وحيا وجبريل وهو الروح الأمين، وأن القرآن كلام الله القديم، وأن كلامه القديم صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لها تعلقات عند الأشاعرة، فهي أمر ونهي وخبر وتوراة وأنجيل وزبور وكل الكتب السماوية. فحاول أن يوفق بين حقائق الدين هذه وبين صفات واجب الوجود الفلسفية من الوحدة والبساطة وعدم التركيب والتغير وأنه عشق وعاشق ومعشوق، وعقل وعاقل ومعقول، وأن لا ند له ولا شبيه له ولا نظير له، وأنه واحد لا يصور عنه إلا واحد، فقال بنظريته بالعقول العشرة الصادرة عن الله عز وجل وأن العقل العاشر يسمى بالعقل الفعال وهو عقل فلك القمر وأنه هو جبريل كما سماه الدين الإسلامي. فأدعى أن كلام الله هو ما يلقيه أو ينقشه العقل الفعال في نفي النهى القدسية وأنه فيضان العلوم من الله على لوح قلب النبي عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب، هو كلامه. وأن مخيلة الرسول تتصور تلك العلوم بحروف وأشكال مختلفة[1] ويعرف ابن سينا الوحي بأنه الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء. [2]

إما في حالة اليقظة ويسمى ((الوحي)) وإما في حال النوم ويسمى ((النفث في الروح))، وإذن فحقيقة النبوة أنها تتم بالاتصال بين النفوس المستعدة لها وبين الأمر العقلي. وإذا شئت فقل ((جبريل)) [3]

وابن سينا يضع للنبي خصائص ثلاث:-

1- أن يكون متمتعا بقوة قدسية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال من غير فكر ولا نظر، فتصل به إلى كمال العلم من غير تعليم وتعلم بشري حتي يحيط علما بما شاء الله تعالى على قدر

(1) الرسالة العرشية ص 30، 31 بتحقيق دكتور/ إبراهيم هلال كلية البنات جامعة الأزهر.

(2) رسالة الفعل والانفعال لابن سينا ص 3.

(3) ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص 133. هامش.

الطاقة البشرية من معرفة الآلة الحق، وطبقات الملائكة وسائر أصناف الخلق، وكيفية المبدأ والمعاد إلى غير ذلك مما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ سورة النساء (113).

2- أن يكون متميزا بمخيلة قوية تعينه على تخيلات الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلة ويستطيع بها أن يدرك كثيرا من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها، وكثيرا من الأمور التي تكون في الزمان المستقبل فينذر بها.

3- أن تكون نفسه المحركة قادرة على الإهلاك وقلب الحقائق من التدمير على قوم بريح عاصفة، وآخرين بصاعقة أو طوفان، وهكذا مثل الزلزلة وقلب العصا حية إلى غير ذلك. فابن سينا في هذه الكلمات القلائل يجعل النبي في أعلى مستوى بشري. لأنه يملك قوة قدسية ذات حدس يُمكِنها من إدراك الحقائق بحدودها الموصلة إليها، ومخيلة قوية يستطيع بها أن يدرك الجزئيات على اختلاف أنواعها. وأن يكون في الوقت نفسه قادرا على خرق العادة، ليتحقق على يديه صفة الإعجاز[(1)])).

وهكذا كان ابن سينا موفقا بين الدين والفلسفة، ويجعل من الرسول صورة الملك بقدرته على علم الأشياء، وقلب القرى وأن يعلم الغيب في المستقبل بل هذه صورة أكبر من الملك ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ سورة النمل (65).

ومن ناحية أخرى جعل الكلام راجع إلى صفة العلم حيث عرفه بأنه: فيضان العلوم على لوح قلب النبي صلى الله عليه وسلم، وجعل العلم هو نفس الذات فجعل العلم والعالم والمعلوم شيء واحد. وبهذا يكون ابن سينا بعيدا عن التفسير الديني والعقلي الصحيح لصفة الكلام لله عز وجل، وقد رد عليه ابن تيمية وعلى مذهبه بآيات قرآنية كثيرة. فأرجع إليها.

أما ابن تيمية. فقد استدل على مذهبه في صفة الكلام لله عز وجل فجعلها خاضعة لمشيئته وقدرته وأنه قال إنها صفة ذلت وفعل معا. ومن هنا قال بقدم جنس الصفات وحدوث آحادها.

---

(1) ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص 133 هامش.

ليوفق بين القدم والحدوث. فقال بقدم النوع وحدوث آحادها. وهذا المذهب له معارضون من المعتزلة والأشاعرة ونحوهم.

ولا يتم لابن تيمية صحة ماذهب إليه هنا وهذا مبني على مذهبه من قدم النوع وحدوث الأفراد وهذه سفسطة فإن الجملة هي الأفراد فما يثبت للفرد يثبت للجملة فما الجملة إلا مجموعة أفراد. وإن تصور مذهبه في ذلك يحتاج إلى جهد كبير. هذا وسوف تناقش مذهبه هذا وتبطله في نهاية المبحث المقبل بعون الله تعالى.

* * *

المبحث الثاني
باقي صفات المعاني بين ابن سينا وابن تيمية

أ- باقي صفات المعاني عند ابن سينا ونفي التركيب:

بعد ما ذكرنا ثلاث صفات لله عز وجل أو لواجب الوجود وهي: الوحدانية والعلم والكلام نذكر باقي صفات المعاني بعون الله بين كل من ابن سينا وابن تيمية ونفي التركيب عند كل منهما، وقبل أن تأتي إلى ذكر باقي صفات المعاني... نذكر أولا أهم خصائص واجب الوجود الفلسفية عند ابن سينا وذلك حتى تتضح مشكلة الصفات من أساسها عند الفيلسوف الرئيس ابن سينا.

إن الدارس لفلسفة ابن سينا الإلهية يجده قد تأثر تأثيرا كبيرا في نظريته لصفات واجب الوجود بنظرة أرسطو للمحرك الأول الذي يتحرك العالم كله نحوه كغاية ومعشوق أول، وأن ابن سينا قد عدل عن دليل أرسطو في إثبات المحرك الأول أو الله، وإن كان قد استفاد منه في ذكره الدليل العلة الغائية أو الفاعلة. وسبب عدوله أنه قد وجد أرسطو لم يترك للمحرك الأول أو الله عند عملا جوهريا في الوجود بل أصبح علمه مقصورا على التحريك كغاية أو معشوق، وهذا ينافي ما أكده الدين الإسلامي بشدة من أن الله خالق كل شيء، وأن جميع ما في العالم أثر من آثار قدرته وإنما هو من صنع يديه، ولذلك استدل ابن سينا بفكرة الوجود وتقسيمه إلى ممكن وواجب، وأنه لابد للممكن من مرجح للوجود وهو واجب الوجود وهو الله عز وجل.[1]

وواجب الوجود أو الله عند ابن سينا للصفات وإن شئت فقل خصائص تقتضي واجيته أن يتصف بها، وهذه الصفات:

(1) أنه واحد لا شريك له، وقد تبين ذلك في فصل الوحدانية.

(2) وأنه لا إمكان فيه، وقد تبين ذلك في فصل إثبات واجب الوجود والوحدانية.

(3) وأنه ثابت لا متغير، لأن التغير معناه زوال صفة وثبوت أخرى، فيكون فيه بالقوة زوال وثبوت[2]، وهو محال لخلوه من معنى القوة والإمكان، وقد تبين ذلك في الوحدانية

---

(1) ابن سينا بين الدين والفلسفة د.حمودة غرابة ص 86، 87 مجمع البحوث الإسلامية وانظر إلهيات الشفاء جـ 2 ص 355 ابن سينا.

(2) الرسالة العرشية ص 33 ابن سينا

(4) وهو أزلي أبدي؛ لأن وجوده من ذاته فيكون أزليا، ولا يتصور عليه الفناء بالفعل إلا إذا كان فيه الفناء بالقوة قبل ذلك وهو كما سبق لا إمكان فيه بوجه، كما سبق في فصل الوحدانية.

(5) وهو خير محض، وذلك لأن الخير هو ما يشتاقه كل كائن ويتم وجوده به والشر في حقيقته لا ذات له، بل هو إما عدم الجوهر أو عدم صلاح حاله، فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود، أو خيرية الخيرية فإذا وجد الموجود الذي لا يفارق عدم ما، بالنسبة لذاته، أو بالنسبة لكماله فهو خير محض، بل وفي أعلى قمة من الخير وواجب الوجود كذلك لأنه خال من الإمكان، فهو خال من طروء عدم الكمال، وقد يقال الخير أيضا لما يكون نافعا ومفيدا لكمالات الأشياء وواجب الوجود في الواقع كذلك لأنه هو الذي يفيد الكل لا الوجود فحسب، بل وكمال الوجود أيضا فهو من هذه الناحية خير أيضا[1]

(6) وهو بسيط لا تركب فيه بوجه وذلك لأنه لو تركب من جزءين فأكثر لوجب أن يكون الأجزاء متغايرة في نفسها ومغايرة له، أي للكل وحينئذ لا يخلو الأمر من احتمالات ثلاثة:

أولا: أنه يجوز أن ينفرد كل جزء بالوجود مع عدم صحة وجود الكل بدون الأجزاء.

الثاني أنه يجوز أن ينفرد بعض الأجزاء بالوجود دون البعض الآخر ودون الكل المركب من الجميع، وظاهره أن الاحتمالين يؤديان إلى كون الواجب المركب معلولا لا واجبا، لتوقفه حينئذ على وجود جميع أجزائه، وهي مغايرة له، وإنما يكون الواجب في هاتين الحالتين هو ما يجوز انفراده بالوجود وحده من غير أن يتوقف على غيره.

والاحتمال الثالث أنه لا يجوز لتلك الأجزاء أن تفارق المركب في الوجود ولا المركب أن يفارق أجزاءه، بل يكون كل وجود كل متعلقا بالأخر، وليس واحد منهما أقدم بالذات من الآخر حتى يكون علة -فليس يمكننا أن نقول أن الكل أقدم بالذات من أجزائه لأنه إما أن يتأخر عنها أو يصاحبها- وعلى ذلك فليس شيء من الكل أو أجزائه بواجب الوجود، بل تكون العلة للوجود توجب أولا الأجزاء ثم توجب الكل، فيكون المركب مستقبلا الوجود من الغير وهذا

(1) المصدر السابق ص 87 د. حمودة غرابة.

يؤدي أيضا إلى كونه معلولا لا واجبا، والفرض أنه واجب وإذا بطلت الاحتمالات الثلاثة بطل كونه مركبا وثبت أنه بسيط وهو المطلوب[1]

ولم يقنع ابن سينا بذلك، بل أراد أن يبطل كل فرد من أفراد الكثرة المتصورة، فنفى الكثرة التي تكون بسبب مغايرة الوجود للماهية فقال:

(7) ووجوده عين ماهيته: فإنية الواجب -أي وجوده- عين ماهيته [2].

(8) والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة وبالقسمة المعنوية إلى هيولي وصورة، وواجب الوجود بسيط لا يقبل الانقسام في المعنى، ولا في الكم، فإن كل جسم محسوس لابد أن تجد له مشاركا في الجسمية، وما به الاشتراك غير ما به التميز والخصوصية، ولذلك كان كل جسم مركبا، فلو كان الباري جسما لكان مركبا فيكون معلولا، والمفروض خلافه، وإذن فالباري ليس بجسم، ولا يمكن أيضا أن يكون متعلقا بالجسم، لأن كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس مما يجب به لا بذاته[3]، فيكون معلولا والمفروض خلافه، فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول[4] فواجب الوجود لا يمكن أن يكون جسما ولا متعلقا به.

(9) وعلى ذلك فلا كثرة فيه بحسب الأجزاء الخارجية، ولا بحسب الأجزاء المعقولة. وهو لا حد له، بل إذا شئت فقل: لا يتصور له في الذهن تعريف مركب يكون شارحا لحقيقته حتى يدل كل جزء فيه على شيء هو في الوجود غير مما يدل عليه الآخر[5]، وذلك لأن ماهية الواجب عين وجوده على ما سبق وماهية غيره لا تقتضي إلا إمكان الوجود فقط مع وجود التغاير فيه بين

---

(1) انظر النجاة لابن سينا ص 264 منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، وقارن ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص 87، 88

(2) قارن ابن سينا في الإشارات جـ 3 ص 51 والرسالة العرشية ص 3 ود. حمودة غرابة ص 88.

و انظر فصل الوحدانية وفصل واجب الوجود من هذا البحث.

(3) الإشارات جـ 3 ص 47 ابن سينا.

(4) المصدر نفسه ص 48.

(5) النجاة ص 264.

ماهيته ووجوده، فالوجود فيه طارئ على ماهيته المعلولة لغيره وعلى ذلك فلا مشاركة بين ماهية الواجب وبين ماهية غيره من الأشياء في أمر ذاتي جنسيا كان ذلك الذاتي أو نوعيا، وعلى ذلك فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فعلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته ولا يجب الانفصال بمميز ذاتي أو عرضي إلا إذا وجد الاشتراك ولا اشتراك هناك وإذن فليس له تعريف مركب.. على أنه لا يجوز أيضا أن يكون له تعريف مركب من وجه آخر وهو أن تركب التعريف لا يكون إلا إذا كان هناك تركيب في الخارج حتى يكون ما يدل عليه في العقل صحيحا، والواجب غير مركب في الخارج، وعلى ذلك فالتركيب والكثرة العقلية مستحيلة عليه أيضا، قال ابن سينا في النجاة: ((فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقول لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث[1].

(10) فإذا أضفت إلى ذلك أنه واحد من ناحية أن وجوده عين ماهيته، وأنه واحد من ناحية أنه لا شريك له ينتج لك أن واجب الوجود واحد من كل وجه وهذا أكبر ما عنى بإثباته ابن سينا بل والفلاسفة المسلمون جميعا.

(11) وهو كذلك لا ند له ولا ضد لأن الضد يطلق عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الأول فمعلول. فأين المساواة: ويطلق عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان بين الأمرين غاية الخلاف بحسب الطبع والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن موضوع يتعاقب هو وغيره عليه.

يقول ابن سينا في الإشارات: فالأول لا ند له، ولا ضد له، ولا فصل له ولا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي[2]

(1) النجاة ابن سينا ص 264، 265، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت -قارن د. حمودة غرابة ص 88، 89 وابن سينا في النجاة ص 264، 265.

(2) الإشارات جـ 3 ص 53 ط3.

وهكذا بذل ابن سينا أقصى ما يستطيع من مجهود في سبيل إثبات الوحدة المطلقة للواجب، وأن أهم المطالب عنده هو الوحدة وعدم التغير والتركيب في ذات الله عز وجل وواجب الوجود وهي محور الارتكاز في فلسفته كلها، والآن وقد ثبت أن واجب الوجود قائم بنفسه وغير متعلق الوجود بالغير وأنه برئ عن المادة وعلائقها فهو إذن:

(12) عقل وعاقل ومعقول. وقد ذكرنا شرحا لهذا في فصل العلم الإلهي ومن أراد معرفة المزيد فلينظر الشفاء جـ 2 ص 356 : 359 ففيه شرح لهذه الفكرة والنجاة ص 280.

(13) فهو عشق وعاشق ومعشوق، وذلك لأن كل جمالا ملائم وخير مدرك فهو محبوب، ومعشوق، وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل، وواجب الوجود ماهيته عقلية محضة، واحدة من كل وجه، وهي مبدأ جمال كل شيء في الوجود ومصدر بهائه. فأي جمال وأي بهاء هي في الواقع؟ وعلى ذلك فذاته أشد خيرية من أي شيء غيره، بل وإدراكه لذاته كذلك أتم الإدراكات فذاته حاضرة لذاته أزلا وأبدا. فكيف لا يكون عاشقا لذاته عشقا تاما. وهذا لا يوجب كثرة في ذاته أيضا. فإنه بإدراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقا. ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقا، ومن حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقا. فالأول الواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق. والحقيقة واحدة لا يحلقها التكثر أبدا.

(14) ويترتب على إداركه لذاته من حيث هو كذلك أن يكون: أَجَلُّ سعيد وأعظم مبتهج، فإن السعادة والابتهاج إنما تكون بإدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. فالحسية منها إنما تكون عن إحساس بالملائم، والعقلية منها إنما تكون بعقل الملائم. ولما كانت اللذة العقلية أفضل من الحسية لشرف ألتها وموضوعها فإن من يدرك إدراكا عقليا محضا يكون أسعد من ذلك الذي يدرك إدراكا حسيا وعقليا، ولما كان الإدراك العقلي نفسه متفاوتا كانت مراتب السعادة العقلية بالنسبة لتفاوت الإدراك العقلي متفاوتة، ولما كان الباري أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل

مدرك[1]. كان أعظم سعيد وأفضل مبتهج. فهو أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا من ناحية المدة والكنه فإذن إدراكه أشمل وأفضل، فهو أسعد وأشد ابتهاجا.

(15) وهو: حق محض، فإن حقيقة كل كائن هو خصوصية وجوده الذي يثبت له، وقد أدركنا الآن ماهية الموجود الواجب الذي يتصف به الباري جل شأنه، فلا حق إذن أحق منه وأيضا هو حق على معنى أن الحق ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا. والباري الاعتقاد بوجوده صادق ومع صدقه فهو دائم ومع ذلك فدوامه لذاته لا لغيره فهو بهذا المعنى أيضا لا حق أحق منه[2]

وبعد فقد انتهينا مع الاختصار من شرح الخصائص الفلسفية لواجب الوجود عند ابن سينا، والمتأمل يجد أن هناك صلة واضحة بين خصائص المحرك الأول عند أرسطو كما ذكرها الأستاذ الدكتور حمودة غرابة في كتابه ابن سينا بين الدين والفلسفة، وكما أخذها من مقالة اللام لأرسطو[3] وكذلك يجب أن ننظر شرح ابن سينا لمقالة اللام في كتاب أرسطو عند العرب[4] للدكتور عبد الرحمن بدوي.

ولكن ابن سينا لم ينس أنه ينتمي إلى دين الإسلام ويؤمن بقداسته وبما جاء به ولذلك حاول ابن سينا أن يثبت لله عز وجل جميع الصفات التي جاء بها الدين على وجه لا يتعارض مع الخصائص الفلسفية السابقة والتي أرضى بها التعاليم الأرسطية عن المحرك الأول.

ولقد ذكرنا ثلاث صفات حاول فيها ابن سينا أن يوفق بين الدين والفلسفة وهو صفة الوحدة والعلم والكلام.

ولكن إذا استطاع ابن سينا أن يحافظ على الوحدة من لزوم التغير والجسمية والكثرة واستطاع أن يرد العلم بالغير إلى العلم بالذات، وأن يرد العلم بالذات إلى الذات نفسها واستطاع أن يرد

(1) النجاة ص 282 ابن سينا. قارن د. حمودة غرابة ص 92 والنجاة ابن سينا ص 281، 282.

(2) د. حمودة غرابة ص 92وقارن النجاة ابن سينا ص 266، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.

(3) مقالة اللام لأرسطو من ص 3 : 11 د. عبد الرحمن بدوي ((أرسطو عند العرب)) الطبعة الثانية 1978.

(4) شرح ابن سينا لحرف اللام من ص 22 : 33 من نعمر كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي.

الكلام إلى صفة العلم. فماذا يفعل ببقية الصفات التي جاء بها القرآن وعلى الأخص صفات المعاني الباقية وهي الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر؟ هل ينكرها فيتناقض مع الدين أم يثبتها وهي في الشاهد زائدة على الذات في رأيه قطعا، والزيادة تنافي خصائص الواجب التي ثبت له من التجرد والبساطة فماذا فعل ابن سينا؟

لقد أحال أولا أن تكون صفات المعاني وجودية زائدة على الذات كما يذهب إلى ذلك ((الصفاتية)) وذلك لأنها إذا كانت زائدة على الذات. فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها وكلا الفرضين محال؛ لأن كون وجودها من ذاتها يستلزم أن تكون واجبة الوجود بالذات وهذا يؤدي إلى التعدد في الواجب وما مر يبطله. وكذلك كون وجودها من الغير. فإن ذلك الغير إما أن يكون الواجب أو غيره لا جائز أن يكون غيره. وإلا لكان الواجب محتاجا إلى غيره في ثبوت شيء له.. وهو باطل، ولا جائز أن يكون الواجب هو العلة في وجودها لأنه بهذا الوصف يكون فاعلا لها. ويوصف كونها صفات له يكون قابلا لها. فيكون الواجب قابلا وفاعلا. وكيف يصح ذلك وهو واحد من كل وجه؟ والواحد البسيط لا يكون كذلك لأنه يؤدي إلى نفي البساطة. فإنه لا يمكن أن يفعل من جهة ما يقبل، ولا أن يقبل من جهة ما يفعل فيكون فيه جهتان متميزتان. وهذا ينافي البساطة وهذا مطرد في كل شيء فإن الجسم إذا كان محركا ومتحركا فلابد أن تكون جهة التحريك فيه مغايرة لجهة التحرك.

فإن قال قائل بعد ذلك أنها وجودية فقط وليست زائدة. فإن قوله يكون أيضا باطلا لأنها على هذا الغرض تكون جزءا من الذات ومقومة لها فتكون ذاته ملتئمة من أجزاء فيكون مركبا[1] فمن أي ناحية سلكنا فالمحال موجود وإذن فماذا تفعل؟ لقد اجتهد ابن سينا في إثباتها للباري كي يوافق الدين. واجتهد من ناحية أخرى أن يردها إلى العلم الذي لا ينافي البساطة ليرضي الفلسفة.

يقول ابن سينا في رسالته العرشية: أعلم أنه لما ثبت أنه واجب الوجود وأنه واحد من كل وجه، وأنه منزه عن العلل، وأنه لا سبب له بوجه من الوجوه، وثبت أن صفاته غير زائدة على ذاته، وأنه موصوف بصفات المدح والكمال لزم القول بكونه عالما قادرا حيا مريدا متكلما سميعا

(1) قارن د. حمودة غرابة ص 102، 103 والرسالة العرشية ص 21 ابن سينا.

بصيرا وغير ذلك من الصفات الحسنى، ووجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما. وإذا كانت الصفات على هذه الصفة. فهي إن تكثرت لا تخرم الوحدة ولا تناقض وجوب الوجود.

أما السلب. فكالقدم فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولا وإلى نفي السببية عنه ثانيا، وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قول ولا فعلا وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه موجود ولا علة له، وهو علة لغيره، فهو جمع بين سلب وإضافة.

وأما الإضافة فلكونه خالقا بارئا مصورا وجميع صفات الأفعال.

وأما المركب منهما فكالمريد، والقادر، فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق[1].

ثم يقول ابن سينا بعد ذلك: وإذا عرفت هذا، فنحن نذكر بعض صفاته لنهتدي بمعرفتها إلى ما لم نذكره[2]

ثم يذكر صفات المعاني السبع وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ويحاول فيها جاهدا أن يربط بين الدين والفلسفة بادئا بصفة العلم وأسلوبه هنا مختصر عن هذه الصفة وعن غيره من الكتب السابقة فيقول:

الصفة الأولى: وفيه بيان أنه عالم بذاته وأن علمه ومعلومه وعالميته شيء واحد، وأنه عالم بغيره، وأنه عالم بجميع المعلومات بذاته، وأنه يعلم الجميع بعلم واحد، وأنه يعلمه على وجه لا يتغير علمه بوجود المعلوم أو عدمه[3] ثم أخذ يفند هذه البنود بعد ذلك فقال: وبيان أنه عالم بذاته ما ذكرناه أنه واحد، وأنه منزه عن العلل، فإن معنى العلم هو حصول حقيقة مجردة عن الغواش الجسمانية، وإذا ثبت أنه واحد مجرد عن الجسم وصفاته فهذه الحقيقة على هذا الوجه

(1) الرسالة العرشية –ابن سينا تحقيق وتقديم د. إبراهيم هلال كلية البنات جامعة الأزهر –ص 23، 24.

(2) المصدر نفسه ص 24.

(3) المصدر نفسه ص 24.

حاصلة له، وكل من يحصل له حقيقة مجردة فهو عالم ولا يقتضي أن يكون هذا ذاته أو غيره لأنه لا تغيب عنه ذاته فهو عالم بذاته[1]

وبيان أنه علم وعالم ومعلوم أن العلم عبارة عن الحقيقة المجردة فإذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم، وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة له وحاضرة لديه وغير مستورة عنه فهو عالم. وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به فهو معلوم بعبارات مختلفة.... ماذا ثبت أنه يعقل ذاته وعقله ذاته لا يزيد على ذاته كان علما وعالما ومعلوما من غير تكثر يلحقه بهذه الصفات ولا فرق بين عاقل وعالم، لأنهما عبارة عن سلب المادة مطلقا[2]. وبيان أنه عالم بغيره أن كل من يعلم نفسه فبعد ذلك إن لم يعلم غيره، فيكون لمانع. والمانع إن كان قائما فيجب أن لا يعلم نفسه أيضا وإن كان المانع خارجا فالخارج ممكن رفعه فإذا يجوز أن يكون عالما بغيره بل يجب كما ستعلم من هذا الباب، وبيان أنه عالم بجميع المعلومات أنه قد ثبت أنه واجب الوجود، وأنه واحد، وأن الكل منه يوجد، وعن وجوده حصل وإنه عالم بذاته، وإذا كان عالما بذاته فعلمه على الوجه الذي هو عليه وهو أنه مبدأ لجميع الحقائق والموجودات، فإذا لا يعزب عن عمله شيء في الأرض ولا في السماء بل جميع ما يحصل في الوجود فإنما يحصل بسببه، وهو سبب الأسباب فيعلم ما هو سببه وموجده ومبدعه[3]

ويختتم ابن سينا كلامه عن صفة العلم هنا بيان أن علمه بالأشياء بعلم واحد وأن علمه لا يتغير بتغير المعلوم، بل علمه الأشياء سبب لوجودها. فيقول: إنه قد ثبت أن علمه لا يكون زائدا على ذاته، وهو يعلم ذاته، وهو مبدأ لجميع الموجودات، وهو منزه عن العرض والتغييرات. فإذا يعلم الأشياء على الوجه الذي لا يتغير، فإن المعلومات تبع لعلمه -لا علمه تبع للمعلومات حتى يتغير بتغييرها؛ لأن علمه الأشياء سبب لوجودها. ومن هاهنا يظهر أن العلم نفسه قدرة،

(1) المصدر نفسه ص 24، 25.

(2) المصدر نفسه ص 25

(3) المصدر نفسه ص 26

وهو يعلم الممكنات كما يعلم الموجودات، فإن كنا نحن لا نعلمها لأن الممكن بالنسبة إلينا يجوز وجوده[1]

والصفة الثانية (كونه حيا) لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك والباري جل وعلا دائم العمل والإدراك. فهو أولى بأن يكون حيا، وإلى هنا قد أرضى الدين، ولكنه كي يرضي الفلسفة يقول: ومحال أن تكون حياته كحياتنا، لأن الحياة فينا إنما تتم بقوتين أحداهما تقول والأخرى تعمل. والتعدد في ذات الباري مستحيل، وإذن فما هي حياته؟ يقول ابن سينا هو العلم والإدراك فقط، وذلك لأن علمه فعل وسبب في صدور الكائنات عنه، فبالعلم وحده يتحقق العمل والإدراك. وبهما يتم معنى الحياة.. وواضح أن العلم لا ينافي البساطة. بل هو من مقتضياتها.[2]

الصفة الثالثة: (كونه مريدا) وذلك لأنه يعلم ذاته التي هو مبدأ النظام والخير في الوجود وعلمه بالذات على هذه الصورة يجعله عالما بفيضان الخير والنظام عنه، فيكون معلوما ومشعورا بصدوره عند وجوده. وهو لا يكره هذا الصدور. لأنه يعلم أن كماله في فيضان الخير والنظام عنه. وكل معلوم الكون عن مبدئه -أي فاعله- عند مبدئه- أي صدوره- ويكون كمالا لفاعله يكون مرادا، ويكون فاعله مريدا. وهذا ما يثبته الشرع، ثم يقول: ولكن هل معنى الإرادة فيه كالإرادة فينا؟ الجواب لا، وذلك لأن الإرادة فينا تستلزم التركيب من مريد وإرادة، ومن ناحية أخرى فالإرادة فينا تستلزم النقص؛ لأن الإنسان لا يريد شيئا إلا بقصد أن يستكمل به. والباري لا يجوز عليه التركيب، وليس له غرض يستكمل به. بل هو الغني المطلق وكل من لا غرض له لا قصد له ولا إرادة بالمعنى المتعارف. وإذن فالمقصود من الصفة التي أثبتها الشرع له ضرب من الإرادة الفعلية[3] المحضة التي هي الشعور والرضا أي العلم وعدم الكراهية. وعلى ذلك

(1) المصدر نفسه ص 26.

(2) قارن د. حمودة غرابة ص 103 والعرشية لابن سينا ص 27 والنجاة ص 286

(3) قارن د. حمودة غرابة ص 103،104 والعرشية لابن سينا ص 27،28، 29 والهداية ص 271، تحقيق وتقديم د. محمد عبده دار العلوم جامعة القاهرة والنجاة ص 287.

فالإرادة بهذا المعنى تعود إلى العلم ولا تغايره. والعلم من مقتضيات الواجب وخصائصه وبذلك أرضى الفلسفة.

الصفة الرابعة: كونه قادرا.

وذلك لأن القادر هو الذي يصدر عنه الفعل على وفق علمه وإرادته. وقد عرفنا أن الواجب عالم وأن العلم بنظام الخير على وجه يعلم معه أنه أثر من آثاره وكماله وهو الإرادة، وأن الفعل الصادر عنه يكون على وفق ما يعلمه ويرضاه فإذن هو قادر وهذا ما أثبته الدين. ثم يقول: ولكن هل يصح أن تكون القدرة في الواجب كما هو في الشاهد؟ الجواب لا. وذلك لأن القدرة في الشاهد تستلزم للإيجاد أن يكون القادر عالما بالمقدور عليه، ومع ذلك لابد له من إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تكون نتيجة لهذا العلم وبهذه الإرادة المتجددة المنبعثة من القوة الشوقية تتحرك القوة المحركة. فتحرك العصب والأعضاء الآلية، تحرك الآلات الخارجية وتلك تحرك المادة فتكون القدرة فينا إنما تتم بعد المبدأ المحرك وهو الإرادة الشوقية التي يحركها العلم إذا شئت فقل الصورة العقلية للمقدور، وهذا كله مستحيل في حق الباري تعالى وتقدس، إذن فما معنى القدرة فيه؟

يقول ابن سينا هي: عبارة عن العلم ذات مبدأ لفيضان الوجود عنه على الصورة التي يوجد بها في الخارج، فإن هذا العلم يكفي في الإبراز ويحقق معنى القدرة، وعلى ذلك فلا تعارض بين كونه قادرا وعالما[1] أو بعبارة أخرى لا تعارض بين الدين والفلسفة بإثبات هذه الصفة له.

الصفة الخامسة والسادسة: سمعيا بصيرا.

يقول الدكتور حمودة غرابة: وذلك لأن السميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات والله كذلك وإذن فهو سميع وبصير كما وصف الدين، ولكن هل يصح أن يدرك المبصرات والمسموعات كما ندركها نحن بزمان ومتعلقة بآلة: ولا شك أنه يستحيل ذلك، إذن فإدراكه لها هو عبارة عن علمه بها علما يليق به: أي على الوجه الذي سبق أن ذكرناه في بيان

---

(1) قارن د. حمودة غرابة ص 104 والعرشية لابن سينا ص 29، 30 والهداية لابن سينا ص 271، 272، تحقيق وتقديم د. محمد عبده دار العلوم جامعة القاهرة والنجاة ص 286 منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.

إدراكه للأشياء. وعلى ذلك فلا اختلاف في المدلول بين العلم والسمع والبصر بل الأخيران يعودان إلى الأول، وإثبات العلم للواجب مما توجبه الفلسفة، إذن فلا تعارض بين الدين والفلسفة في إثبات هاتين الصفتين أيضا. وابن سينا يعلل الخلاف في أسماء العلم باختلاف الإضافات. فهو باعتبار علمه بالمسموعات سميع، وبالمبصرات بصير. وببواطن الأمور شهيد، وبالمعدودات محصى وبدقائق الأشياء مع حفظها ورعايتها لطيف، وباعتبار علمه بالكل عالم الغيب والشهادة[1]

الصفة السابعة: كونه متكلما..

وقد تحدثنا عن هذه الصفة عند كل من ابن سينا وابن تيمية في الفصل الثالث مبحث صفة الكلام الإلهي فأرجع إليه.

وبهذا يكون ابن سينا قد انتهى من بيان أن صفات المعاني ثابتة لله عز وجل كما جاء بذلك الدين مع بيانه أنها تعود إلى صفة العلم لئلا تتعارض مع خصائص الواجب الفلسفية ولكن ماذا فعل في بقية الصفات الأخرى التي جاءت بها الشريعة؟

إن ابن سينا لم يجد صعوبة في بيان أنها أيضا ليست أمرا زائدا على الذات حتى تتنافى مع البساطة التي تجب لله عز وجل بل هي في الواقع إما أن تعود إلى سلب أو إضافة. أو إلى مركب منهما. وفي ذلك يقول[2]: ((وجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما. وإذا كانت الصفات على هذه الصفة، فهي إن تكثرت لا تخرج الوحدة ولا تناقض وجوب الوجود.

أما السلب: كالقدم فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولا وإلى نفي السببية ونفي الأول عنه ثانيا. وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولا ولا فعلا، وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه موجود ولا علة له، وهو علة لغيره، فهو جمع بين سلب وإضافة.

وأما الإضافة: فلكونه خالقا بارئا مصورا وجميع صفات الأفعال.

---

(1) قارن د. حمودة غرابة ص 104، 105، والرسالة العرشية لابن سينا ص 30.

(2) الرسالة العرشية ص 24.

وأما المركب منها: فكالمريد والقادر فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق.[1]

ويقول أيضا في رسالته العرشية بعد ما ذكر الصفات المعاني السبع. قال: فإذا عرفت هذه الصفات وعلمت أنه واجب الوجود وأنه واحد وأنه لا يتكثر آليته بوجه من الوجوه وأنه لا علة له لا داخله ولا خارجه، فيسهل عليك معرفة بقية سائر الأسماء والصفات التي تطلق على الله سبحانه وتعالى.

فإذا قيل حق فمعناه راجع إلى وجوب وجوده ... وإذا قيل جواد فمعناه أنه يفيد الوجود من غير عوض ولا غرض للمدح... وإذا قيل أول فهو باعتبار ذاته هو الذي لا تركيب فيه وأنه المنزه عن الملل.. وإذا قيل آخر فهو الذي ترجع إليه الموجودات في سلسلة الترقي في سلوك السالكين، وهكذا تطلق عليه جميع الصفات. بشرط أن لا تتكثر ذاته ولا تنخرم وحدته. ولا تتطرق إليه علة من العلل... وأنه تام الوجود ولا يفوت منه كمال[2].

ويقول ابن سينا في النجاة: فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌ[3] وموجود ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحدا منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة.[4]

وهكذا نرى أن ابن سينا يعترف بصفات المعاني وصفات الخلق والأفعال وجميع صفات أسماء الله تعالى، ولكن يعرفها بأنه إما سلب وإما إضافة وإما سلب وإضافة معا كما قرر ذلك في مذهبه في النجاة والعرشية والإشارات والشفاء وغيرها من كتبه الفلسفية.

أما باقي الصفات الخبرية كاليدين والوجه والاستواء والنزول والضحك والأصبع والقدم ...إلخ فقد رأيته قد ذكرها في رسالته الأضحوية في المعاد ((وجعل مآلها إلى التأويل بمعاني تليق

---

(1) نفس المصدر ص 24.

(2) الرسالة العرشية ص 32، 33 ابن سينا.

(3) الأنية معناها وجوب الوجود فلا ماهية له غير أنه واجب الوجود انظر الشفاء ج 2 ص 346.

(4) النجاة ص 287.

بذاته جل وعلا وأنه لا يؤمن بظاهرها الموهم للتشبيه والتجسيم لله تعالى هذا وسوف يكون لنا ذكر لها عند القول عن الصفات الخبرية عند ابن تيمية إن شاء الله تعالى في الفصل المقبل.

(ب) باقي صفات المعاني عند ابن تيمية ونفي فردية التركيب.

لقد قرر الإمام الغزالي[1] مذهب الفلاسفة في الصفات: المسألة الخامسة في كتابه "تهافت الفلاسفة". فبدأ مناقشتهم في هذا المسلك وفيما قرروه وذهبوا إليه من فرية التركيب لذات الواجب عند إثبات صفات المعاني وقرر أن الفلاسفة بناءا على ذلك قد ذهبوا إلى نفي صفات المعاني الزائدة على الذات لواجب الوجود اعتمادا على فرية التركيب والكثرة لذات الواجب وهو الله عز وجل، ولذلك قرر الغزالي مذهبهم في نفي الصفات وأنهم أجمعوا على نفيها.

قال في المسألة السادسة ص 172 في كتاب التهافت ما نصه:

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول كما اتفقت عليه المعتزلة وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعا، ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة، كما سبق. ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته. كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافا لنا زائدة على ذاتنا، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة. لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات، إذ تجددت، وقدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة، فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الأخر، وعلم أن هذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا، فلو اقترنا أيضا لعقل كونهما شيئين، فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات[2] ثم بدأ الغزالي بعد ذلك يقرر مسالكهم والرد عليها.

وابن تيمية سلك مسلك الغزالي ونحا نحوه في تقرير مذهبهم والرد عليه، وذكر مسالكهم في فرية التركيب فقال في منهاج السنة الجزء الثاني:

---

(1) هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي ولد في (طوس) سنة 450هـ - 1055م من أسرة فارسية فقيرة كانت قبل ذلك تقطن ببلدة ((غزالة)) إحدى قرى طوس وتوفى سنة 505هـ.

(2) تهافت الفلاسفة. الغزالي ص 172 -الطبعة الخامسة- دار المعارف بمصر.

وأما الجهمية وغيرهم كالمعتزلة ومن وافقهم من الشيعة[1] والفلاسفة كابن سينا ونحوه فأنهم ينفون الصفات عن الله تعالى ويقولون أن إثباتها تجسيم وتشبيه وتركيب. وعمده ابن سينا وأمثاله على نفيها هي حجة التركيب، وهو أنه لو كان له صفة لكان مركبا والمركب مفتقر إلى جزئية، وجزاءه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه[2] ثم يقرر ابن تيمية بعد ذلك أن الناس تكلموا في إبطال هذه الحجة من وجوه كثيرة وذلك لأن لفظ ((التركيب)) و((الجزء)) و((الافتقار)) و((الغير)) ألفاظ مجملة مبهمة تحتاج إلى توضيح ويشرح لفظ المركب فيقول: فيراد بالمركب ما ركبه غيره، وما كان متفرقا فاجتمع، وما يقبل التفريق والله سبحانه منزه عن هذا بالاتفاق، وأما الذات الموصوفة بصفات لازمة لها، فإذا سمى المسمى هذا تركيبا كان هذا اصطلاحا له ليس هو المفهوم من لفظ التركيب. ثم يقرر ابن تيمية هذه القاعدة والبحث إذا كان في المعاني العقلية لم يلتفت فيه إلى اللفظ.

فيقال: هب أنكم سميتم هذا تركيبا فلا دليل لكم على نفيه، ومن هذا الوجه ناظرهم أبو حامد الغزالي في التهافت[3] ويشرح بعد ذلك لفظ ((الجزء)) ويقرر أنه ما يراد به بعض الشيء الذي ركب منه كأجزاء المركبات من الأطعمة والنباتات والأبنية وبعض الذي يمكن فصله عنه كأعضاء الإنسان ويراد به صفته اللازمة له كالحيوانية والإنسانية للإنسان والناطقية للناطق ويراد به بعضه الذي لا يمكن تفريقه كجزء الجسم الذي لا يمكن مفارقته له: إما الجوهر الفرد وإما المادة والصورة عند من يقول بثبوت ذلك ويقول إنه لا يوجد إلا بوجود الجسم وأما غير ذلك عند من لا يقول بذلك. وهكذا يقصد ابن تيمية هنا أن لفظ ((الجزء)) له عدة معان بحسب الاصطلاحات. وكذلك لفظ ((الغير)) إما أن يراد به ما باين الشيء فصفة الموصوف وجزؤه

(1) منهاج السنة لابن تيمية جـ2 ص 164.

(2) المصدر نفسه جـ2 ص 164، 165.

(3) هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووجه وإما جليا وإما خفيا ولهم أصول تجمعهم انظر الشهرستاني عنهم وهم خمس فرق كيسانية وزيدية وأمامية وعلاة وإسماعيلية، وانظر البغدادي الفرق ص 21 وما بعدها والنشار نشأة الفكر جـ2.

ليس غيرا له بهذا الاصطلاح... وقد يقولون: الغيران ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود وقد يراد بلفظ ((الغير)) ما لم يكن هو الأخر.

وكذلك لفظ ((الافتقار)) يقرره ابن تيمية بأنه ما يراد به التلازم، ويراد به افتقار المعلول إلى علته الفاعلة، ويراد به افتقاره إلى محله وعلته القابلة. وهذا اصطلاح المتفلسفة الذين يقسمون لفظ العلة إلى فاعليه وغائية ومادية وصورية، ويقولون: المادة -وهي القابل- والصورة وهما علتا الماهية، والفاعل والغاية هما علتا وجود الحقيقة، وأما سائر النظار فلا يسمون المحل الذي هو القابل علة.

ثم بعد هذا التوضيح للألفاظ المجملة من ((التركيب)) و((الجزء)) و((الافتقار)) بدأ في مناقشة حجتهم. وتفنيدها لفظا لفظا. فبعد أن يقرر أن هذه الحجة التي احتج بها هؤلاء الفلاسفة ومن وافقهم على نفي الصفات مؤلفة من ألفاظ مجملة. بدأ يقرر ما قالوه مقدمة بعد أخرى فيحكى عن لسانهم: ((فإذا قالوا: لو كان موصوفا بالعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات لكان مركبا والمركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه، فيرد عليهم بقوله: قيل لهم: قولكم ((لكان مركبا)) إن أردتم به: لكان غيره قد ركبه، أو لكان مجتمعا بعد افتراقه، أو لكان قابلا للتفريق، فاللازم باطل، فإن الكلام هو في الصفات اللازمة للموصوف التي يمتنع وجوده بدونها، فإن الرب سبحانه يمتنع أن يكون موجودا وهو ليس بحي، ولا عالم ولا قادر، وحياته وعلمه وقدرته صفات لازمة لذاته، وإن أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك. قيل لكم: ولم قلتم أن ذلك ممتنع؟ قولهم ((والمركب مفتقر إلى غيره)). قيل: أما المركب بالتفسير الأول الذي ذكرناه فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا ممتنع على الله. وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتموه أنتم مركبا، فليس في اتصافه هنا بها ما يوجب كونه مفتقرا إلى مباين له.[1]

ويستمر ابن تيمية في ذكر اعتراضات الفلاسفة والرد عليها فيقول: فإن قلتم: هي غيره، وهو لا يوجد إلا بها، وهذا افتقار إليها، قيل لكم: إن أردتم بقولكم ((هي غيره)) أنها مباينة له، فذلك

(1) منهاج السنة جـ 2 ابن تيمية ص 166، 167.

باطل، وإن أردتم أنها ليست إياه، قيل لكم وإذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأي محذور في هذا؟ فإن قلتم: هو مفتقر إليها قيل أتريدون بالافتقار أنه مفتقر إلى فاعل يفعله، أو محل يقبله؟ أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجودا إلا وهو متصف بها؟ فإن أردتم الأول كان هذا باطلا، وإن أردتم الثاني قيل، فأي محذور في هذا؟ وإن قلتم: هي مفتقرة إليه؟ قيل: أتريدون إنها مفتقرة إلى فاعل يبدعها أو إلى محل تكون موصوفة به؟ أما الثاني فأي محذور فيه، وأما الأول فهو باطل إذ الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلا لها، وإن قلتم: هو موجب لها أو علة لها، أو مقتضى لها فالصفة إن كانت واجبة فالواجب لا يكون معلولا ويلزم تعدد الواجب وهو الصفة والموصوف، وإن كانت ممكنة بنفسها، فالممكن بنفسه لا يوجد إلا بموجب فتكون الذات هي الموجبة، والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا.

قيل لكم: لفظ الواجب بنفسه والممكن بنفسه قد صار فيه اشتراك في خطابكم، فقد يراد بالواجب بنفسه ما لا مبدع له ولا علة فاعله، ويراد بالواجب بنفسه ما لا مبدع له ولا محل، ويراد بالواجب بنفسه ما لا يكون له صفة لازمة ولا يكون موصوفا ملزوما، فإن أردتم بالواجب بنفسه ما لا مبدع له ولا على فاعله، فالصفة واجبة بنفسها، وإن أردتم ما لا محل له يقوم به فالصفة ليست واجبة بنفسها بل الموصوف هو الواجب بنفسه، وإن أردتم بالواجب ما ليس بملزومه لصفة ولا لازم فهذا لا حقيقة له، بل هذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان وأنتم قدرتم شيئا في أذهانكم ووصفتموه بصفات يمتنع معها وجوده فجعلتم ما هو واجب الوجود بنفسه ممتنع الوجود.(1)

ثم يبين بعد ذلك ابن تيمية مقصوده هنا وهو أن واجب الوجود يمتنع أن يكون مفتقرا إلى شيء مباين له على كلا التقديرين وهو إثبات الصفات أو نفيها كما تقول الفلاسفة فيقول: ((والغرض هنا التنبيه على هذا، إذ المقصود في هذا المقام يحصل على التقديرين فتقول واجب الوجود بنفسه سواء قيل بثبوت الصفات له وسمى ذلك تركيبا أو لم يسم، أو قيل بنفي الصفات عنه، يمتنع أن يكون مفتقرا إلى شيء مباين له، وذلك أنه إذا قدر أنه ليس فيه معان متعددة بوجه

(1) منهاج السنة النبوية جـ 2 ابن تيمية ص 167 : 169.

من الوجوه كما يظنه من يظنه من نفاة الصفات، فهذا يمتنع أن يكون له كما مغاير له، وأن يكون شيئين، وحينئذ فلو كان فيه ما هو مفتقر إلى غيره للزم تعدد المعاني فيه وهذا ممتنع على التقديرين.

وإن قيل: إن فيه معان متعددة فواجب الوجود هو مجموع تلك الأمور المتلازمة، إذ يمتنع وجود شيء منها دون شيء وحينئذ لو افتقر شيء من ذلك المجموع إلى أمر منفصل لم يكن واجب الوجود، فهو سبحانه مستلزم لحياته وعلمه وقدرته وسائر صفات كماله، وهذا هو الموجود الواجب بنفسه، وهذه الصفات لازمة لذاته وذاته مستلزمه لها وهي داخلة في مسمى اسم نفسه، وفي سائر أسمائه تعالى، فإذا كان واجبا بنفسه وهي داخلة في مسمى اسم نفسه لم يكن موجودا إلا بها فلا يكون مفتقرا فيها إلى شيء مباين له أصلا.(1)

وهكذا أثبت ابن تيمية أن صفات الله تعالى من الكمال اللازم له وداخلة في مسمى اسم نفسه وفي أسمائه الحسنى فلا تجب له من خارج عن ذاته ولا هي مباينة له ولا هو مفتقر إليها لأنها من لوازم الذات عز وجل.

وبهذا اندحضت فرية التركيب وأن كلام الفلاسفة إنما هو عن ذات ممتنعة لا وجود لها إلا في عالم الخيال والوهم أو في الذهن فقط. وأن هذا بعيد عن فهم الإسلام.

فالصفات لازمة للذات لازمة الصفة للموصوف فكما أن الصفة في الإنسان لا تضيف شيئا إلى نفسه ولله المثل الأعلى.. فكذلك ذات الله عز وجل صفات الكمال اللازمة له عز وجل وهي معاني، وتعدد المعاني لا يؤدي إلى تعدد في الذات، ولا كثرة فيها وأن مذهب الفلاسفة في إثباتها على أنها ترجع إلى صفة العلم التي ترجع إلى الذات فيه تعسف لفهم الإسلام ومغالاة في تجريد الله عز وجل حتى جعلوه بسيطا من كل وجه كما يقول ابن سينا وقصدوا به حتى عدم تعدد المعاني اللازمة له. بل نستطيع أن نقول أن كثرة الإضافات والسلوب هي في الحقيقة معان متعددة لاحقة بذات الله واجب الوجود فكيف يكون عقلا مجردا مع إضافة هذه الصفات له؟ أو صفة العلم له؟ وكيف تكون الصفات واحدة مع تعدد معانيها وإضافاتها إلى الكائنات؟ أنني حتى

(1) المصدر نفسه ص 169، 170.

الآن في الحقيقة متحير من كلمة ابن سينا ((إن الله بسيط من كل وجه))[1] قل إنه واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد... إلخ.

لا تقل إلا ما يطلقه الله على نفسه. إما أن تعمل عقلك في ذات الله وتصفه بما لم يصف به نفسه ولا ذاته العلية. فهذا أراه تخبط وهوس عقلي في الإسلام أو ما يسمونه ((التوفيق بين الدين والفلسفة)).

(1) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي من ص 69 : 82 مكتبة ومطبعة صبيح 1382هـ - 1962م.

جـ باقي صفات المعاني عند ابن تيمية والصفات الاختيارية.

قبل أن نذكر رأي ابن تيمية في باقي صفات المعاني نذكر أولا موقف الأشاعرة المثبتون لصفات المعاني وأحكام هذه الصفات عندهم حتى يتبين بعد ذلك مدى موافقة ابن تيمية لمثبتي الصفات من الأشاعرة ومدى مخالفته لهم في ذلك.

فجمهور الأشاعرة يثبتون لله عز وجل صفات سبع ويسمونها صفات المعاني أو صفات وجودية كما يقول الإيجي في المواقف. وهي: العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام. ويثبتون لها أحكاما أربعة:[1]

1- الحكم الأول: أن هذه الصفات السبعة التي ذكرناها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات.

2- الحكم الثاني: أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته. لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لإنصافه بها إلا قيامها بذاته حتى لو قلنا إنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم ولو قلنا أنه مريد كان هو مفهوم قولنا قامت به إرادة وهكذا.

فلا تكون الصفة صفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره[2]

3- الحكم الثالث: أن هذه الصفات كلها قديمة فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر في الاستحالة كما سبق ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقدرة وإنما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام[3]

4- الحكم الرابع: أن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلا وأبدا فهو في القدم كان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا متكلما وأما ما يشتق له عن الأفعال كالرازق

---

(1) قارن د. هراس ص 104 والغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص 74، 75.

(2) والتي نقلها عن أرسطو وأفلوطين. حيث قالا بهذه الكلمة.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد ص 75 للغزالي.

والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا وهذا إذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه [1] وقد ذكرته في آخر الفصل.

وابن تيمية يوافق الأشاعرة في قولهم بأن هذه الصفات قائمة بالذات ولكنه ينكر عليهم قولهم بقدمها جميعها ولزومها للذات أزلا وأبدا.

فإنه يذهب إلى أن هذا وإن سلم في صفة الحياة مثلا فلا يمكن تسليمه في مثل العلم والإرادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذي هو حروف وأصوات مسموعة. ومنزلة على الأنبياء. وكذلك في السمع والبصر المتعلقين بالمسموعات والمبصرات.

ويوضح موقف ابن تيمية من هذه الصفات الفعلية الاختيارية ما يقوله د. هراس في كتابه ابن تيمية السلفي.[2]

أما العلم بالحوادث. فلابد من القول بتجدده تبعا لتجدد تلك الحوادث فإن الله سبحانه إذا كان قد علم في الأزل أن زيدا سيوجد في يوم كذا وجد زيد فإن بقى هذا العلم على حاله كان جهلا لا علما وإن علم بعد الوجود أنه وجد فقد تغير العلم الأول لا محالة.

وكذلك الإرادة لا يعقل إرادة واحدة قديمة قد تعلقت في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال فإن هذا قول بتأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق. فإنه مهما تمت القدرة والإرادة..، وارتفعت العوائق عنهما وجب حصول المراد ولا محالة.

وإذا فلا مناص من أحد أمرين إما القول بقدم المراد على فرض قدم الإرادة الموجبة له، وإما القول بإرادات حادثة في ذاته تعالى متعددة بتعدد المرادات.

والكلام أيضا كيف يكون قديما أو لازما للذات مع أن فيه أخبارا عما مضى فكيف قال الله في الأزل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾[3] ولم يكن خلق نوحا بعد، وكيف قال في الأزل لموسى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[1] ولم يخلق بعد موسى وكيف أمر ونهي من غير مأمور ولا منهي.

---

(1) المصدر نفسه ص 82.

(2) ابن تيمية السلفي د. هراس ص 105.

(3) أول سورة نوح 21 رقم السجدة.

ثم يقرر د. هراس بأن من الحق أن نقول هذه الإشكالات التي أوردها ابن تيمية على مذهب الأشاعرة قديمة وقد إستشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم حتى أن الغزالي أوردها في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد[2] وأجاب عنها بأن هذه الصفات وأن كانت قديمة فلها تعلقات حادثة.

فالباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم بأنه كان ،وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفا لله تعالى بتلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم. وعلى قياس ذلك يقال في سائر الصفات وتحقيق هذا أن الأشاعرة يجعلون الصفات ثلاثة أقسام:

1- حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة.

2- حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة.

3- إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية.

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقا. والقسم الثالث يجوز مطلقا والقسم الثاني لا يجوز التغير فيه ذاته، ولكن يجوز في متعلقه[3].

والخلاصة في هذا الأمر أن ابن تيمية يرى أن الأشاعرة وإن أصابوا في إثبات تلك الصفات فقد غلطوا في قولهم أنها قديمة أزلية لازمة للذات أزلا وأبدا. وليس شيء منها متعلقا بمشيئته تعالى واختياره.

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان ما نصه:[4]

وابن كلاب ومن تبعه كالأشعري وأبي العباس القلانسي ومن تبعهم، أثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته، ومثل كونه فعله الاختياري يقوم بذاته، ومثل كونه يحب

(1) سورة طه آية 12.

(2) انظر الاقتصاد في الاعتقاد الغزالي من ص 69 : 83 مطبعة صبيح 1382هـ - 1962م.

(3) الموافقة جـ 1 ص 422 والأربعين للفخر الرازي جـ 1 ص 170.

(4) رسالة الفرقان مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية مكتبة أنس بن مالك ص 98، 99 1400هـ.

ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم، ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم.. ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [1] فأثبت رؤية مستقبله، وكذلك قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لِنَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ١٤﴾ [2] ومثل كونه نادى موسى حين أتى لم يناده قبل ذلك بنداء قام بذاته... والقرآن والأحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا وهذا وتبين أنه ناداه حين جاء وأنه يتكلم بمشيئته في وقت بكلام معين.. فالقرآن فيه مؤن من الآيات تدل على هذا الأصل وأما الأحاديث فلا تحصى وهذا قول أئمة السنة والسلف وجمهور العقلاء.

وهكذا يتضح مذهب ابن تيمية في صفات المعاني فقد رأينا موقفه في صفة الكلام وفي صفة العلم والوحدانية كذلك. وهو يقرر مذهبه في كثير من كتبه وكثير من المناسبات، فهو يفرق في هذه الصفات المسماة بصفات المعاني بين ما كان لازما لله ولذاته كالحياة والوجود فيقرر أنها أزلية قديمة أما صفات العلم والإرادة والكلام والسمع والبصر فهي قديمة النوع حادثة الأفراد وهي مع غيرها من الصفات الأخرى التي ذكرها هي صفات اختيارية تخضع لقدرة ومشيئة الله عز وجل واستدل على ذلك بآيات من القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام بعض الصحابة والتابعين، هذا ولقد كتب رسالة خاصة في الصفات الاختيارية[3]. نذكر منه موقفه للصفات الاختيارية وشرحه لها، يعرف ابن تيمية الصفات الاختيارية في رسالته هذه فيقول: فصل في الصفات الاختيارية: وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته: مثل كلامه، وسمعه وبصره وإرادته، ومحبته ورضاه ورحمته وغضبه وسخطه ومثل خلقه وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة.

---

(1) التوبة آية 105.

(2) يونس رقم الآية 14.

3- وهي موجودة في كتاب "جامع الرسائل" المجموعة الثانية لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مطبعة المدني.

ثم ذكر مواقف الفرق الإسلامية المختلفة من هذه الصفات فقال:

فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم، يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها. والكلابية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون: تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته. فأما ما يكون بمشيئته وقدرته فلا يكون إلا مخلوقا منفصلا عنه لا يقوم بذات الرب. ثم ذكر مقالة السلف وأهل السنة في نظره فقال:

وأما السلف وأئمة السنة والحديث فيقولون أنه متصف بذلك كما نطق به الكتاب والسنة، وهو قول كثير من أهل الكلام والفلسفة أو أكثرهم كما ذكرنا..[1]

ثم بعد ذلك أخذ يفند كلامه صفة صفة فذكر أولا صفة الكلام، حيث زعم أن السلف وأئمة السنة والحديث يقولون أنه يتكلم بمشيئته وقدرته وكلامه ليس بمخلوق بل كلامه صفة له قائمة بذاته، وأخذ يستدل بالآيات القرآنية وأقوال العلماء والسنة.

وذكر بعد ذلك صفة الإرادة والمحبة وذكر لها أدلة كقوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ سورة يس: 82، وقوله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ سورة الكهف: 23-24 إلخ من الآيات[2].

وكذلك صفة المحبة والرضا. قال الله تعالى ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ آل عمران (31)

وكذلك السمع والبصر والنظر. قال الله تعالى ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ﴾ التوبة 105، إلخ الآيات

وأفعال الرب الاختيارية من كونه خالقا ورازقا ومحسنا وعادلًا فإن هذه أفعال بمشيئته وقدرته[3] وهكذا يتبين أن مذهب ابن تيمية في باقي الصفات المعاني أنه يدخلها في الصفات

(1) رسالة في الصفات الاختيارية جامع الرسائل لابن تيمية ص 3، 4 تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(2) المصدر نفسه ص 13.

(3) المصدر نفسه ص 19.

الاختيارية التي تقوم بذاته بمشيئته واختياره وقدرته وأنها حادثة الأفراد قديمة النوع وأن ذلك أكمل لله عز وجل في نظر ابن تيمية.

هذا ولقد ذكرنا ذلك في الكلام على قيام الحوادث بذات الله تعالى وأن قيام الحوادث لازم لمذهبه وكذلك التسلسل في المخلوقات، وقد رد على ابن تيمية في الفصل السابق الفصل الثالث في مبحث صفة الكلام الإلهي.

هذا ولقد ذكر الإمام الغزالي ردا على ما يشبه هذه المشكلة وهي الأسماء التي يتسمى بها الله نتيجة أفعاله كالخالق والرازق فقال: إنها تطلق على الله أزلا وهذا هو الصحيح لأنه قد ذكر أن ذلك فيه اختلاف. لكن الصحيح أن الله خالق قبل أن يخلق ورازق قبل أن يرزق. وشبه ذلك كالسيف في غمده والماء في كوزه فإنه يطلق عليه أنه قاتل وعلى الماء أنه مروي قبل القتل وقبل الري وأنه لم يتغير هذا الحكم عليه قبل الفعل وبعده. فكذلك الله عز وجل وهذا فصل الخطاب في هذا المقام[1] فما فهمه ابن تيمية من أن هذه الصفات توجب حدوثا وتغيرا وأن ذلك غير محال على الله وأن آحاده حادثة ونوعه قديم فهم بعيد عن العقل السليم.

(1) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 83.

تعقيب

لقد بدا واضحا أن ابن سينا الفيلسوف الرئيسي كان مؤمنا بالفلسفة الأرسطية خاصة عن الله وكان متأثرا بها في كلامه عن صفات واجب الوجود أو خصائص واجب الوجود الفلسفية التي تستلزمها واجبيته. ولقد شط في تجريد الله شططا بعيدا حتى أعلنها أن الله عقل محض ومع ذلك فهو عقل وعاقل ومعقول. وأنه علم وعالم ومعلوم وأنه لذيذ وملتذ وأنه خير محض وأن الوجود فاض من وجوده وأنه عشق وعاشق ومعشوق... إلخ التعبيرات الفلسفية ومع ذلك آمن ابن سينا بالنص القرآني المقدس من آياته التي تدل على صفات الله تعالى وتقدس.

فأخذ من هنا يوفق بين الدين والفلسفة فكان مذهبه في الصفات كلام عقلي وتصور محض حيث كان مجردا لله عز وجل غاية التجريد وأنه عقل محض، وكان في الواقع مخضعا الدين للفلسفة لا مخضع الفلسفة للدين.

وأستطيع أن أقول إنه لم يعط النص قداسته في المفهوم منه. والدليل على ذلك تفسيره لسورة الإخلاص فأرجع إليها في جامع البدائع. وكذلك في ابن سينا بين الدين والفلسفة للدكتور حمودة غرابة[1] حيث سيطر عليه في تفسيرها التعبيرات الفلسفية البحتة. وكما ذكرت من قبل في هذا الفصل أنني لازلت متحيرا من كلمة ابن سينا ((أن الله بسيط من كل وجه)) حتى في المعاني الذهنية لا حد له ولا جنس له ولا فصل له، وإن أصاب في بعض الألفاظ لأنها توافق القرآن من قوله لا ند له ولا ضد له ولا مشارك له في أي صفة من صفاته. فإن هذا يتمشى مع القرآن الكريم وكذلك لا تركيب فيه وليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم فهذا يتمشى مع فكرة الإسلام عن الله عز وجل وكذلك لا تغير في ذاته جل وعلا.

أما ابن تيمية فهو يتمسك بظاهر النص القرآن في إثباته للصفات الاختيارية، ويفهم منها أنها على ظاهرها حتى وإن أدى ذلك إلى قيام الحوادث بذاته تعالى طالما أنها تقوم بذاته بمشيئته واختياره وقدرته وإرادته، وإن أدى ذلك إلى معارضة معظم المتكلمين الإسلاميين والدخول معهم في جدال طويل ومعارك كلامية واسعة، حتى وإن أدى قوله إلى موافقة الفلاسفة الملحدين

1- ص 107، 108 مجمع البحوث الإسلامية

وذلك بقوله بقدم العالم النوعي وجواز التسلسل في جانب الماضي وبقدم جنس الصفات وحدوث الأفراد وأن حكم الجملة غير حكم الأفراد... إلخ.

ومن هنا نستطيع ن نرد على ابن تيمية في ذلك كله وأنه مخالف في ذلك لأهل السنة والجماعة وأقوال السلف الصالح وأن كلامه ذلك باطل.

بطلان قيام الحوادث بذاته تعالى وبالتسلسل

بعد أن ذكرنا رأي ابن تيمية في صفة الكلام والصفات الاختيارية وما قاله بقيام الحوادث بذاته تعالى وبجواز التسلسل... إلخ. نذكر بطلان ذلك كله.

وقبل أن نبين الأدلة العقلية والشرعية لبطلان قول ابن تيمية بقيام الحوادث بذاته تعالى نبين الحقائق الآتية:

أولا: إن ابن تيمية يوافق الكرامية وهم مجسمة لله تعالى في القول بقيام الحوادث بذاته تعالى يقول الأستاذ الشيخ هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ((ص 107)) وأما الكرامية[1]: فكانوا من الغالين في الإثبات حتى كان زعيمهم محمد بن كرام يقول: إن الله تعالى جسم وأنه مماس للعرش والعرش مكان له، وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى وقال تحدق في ذاته أقواله وأفعاله وإدراكه للمسموعات والمبصرات وسموا ذلك تسموا وتبصرا، وزعموا أن هذه أعراض تقوم بذاته ويسمونها الخلق، والقدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة...[2]

ثم يقول الشيخ هراس معلقا:

وهنا نجد أن ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مسا رفيقا ولا يشتد في نقده كما فعل مع الطوائف السابقة، وذلك لمواقفهم له في كثير من أصول مذهبه، فقد جوز كما أسلفنا -قيام الحوادث بذاته تعالى، بل ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام وأثبتوا أنه تعالى يوصف بالصفات الاختيارية، وهو يتكلم بمشيئته وهو يريد بإرادات حادثة في ذاته ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين في ذاته، ونقطة الفرق بينهم وبين ابن تيمية. أنهم منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته وجعلوا لما يحدث بذاته ابتداء، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم ليس قابلا للزوال أما ابن تيمية فكان يقول: بقيام حوادث لا أول لها بذاته، وهي عنده تحدث ثم تزول وأن

(1) هم أتباع محمد بن كرام من المجسمة وكان له أتباع كثيرون في خراسان وفلسطين وبكستان توفى سنة 255هـ -حاشية التبصير- ص 165.

(2) التبصير ص 65 : 68 نقلا عن الشيخ هراس.

ابن تيمية لا يرى من ذلك مانعا لا من جهة العقل ولا من جهة النقل. بل يرى أن العقل والنقل متضافران على وجوب قيام الأمور الاختيارية بذاته تعالى.

ثانيا: أن الشيخ هراس لم يوافق ابن تيمية في القول بأن حكم الجملة غير حكم الأفراد وأن الجملة لا وجود لها إلا في أفرادها، فما يثبت للأفراد يثبت للجملة. فابن تيمية قد أخطأ في تأسيس هذه القاعدة ((قدم الجنس وحدوث الأفراد)). كما أنصف الشيخ هراس حينما أورد رد جلال الدواني علي سعد الدين التفتازاني في رد الأخير على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع ومع حدوث أشخاصها. بأنها لو كانت قديمة لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليا. إذ لا تحقق للكلي إلا في جزئياته، وتعقبه جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعد ذلك سخافة منه، وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها وضرب لذلك مثلا بالورد الذي لا يبقى منه فرد أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين، فقال الشيخ هراس: ونحن نقول له هذا قياس باطل، فإن الكلام فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي لا في جانب المستقبل حتى يعترض بهذا المثال.. وأن مذهب ابن تيمية في تصوره يحتاج إلى جهد كبير.

ثالثا: كما يقرر الشيخ هراس أن نسبة هذا الرأي إلى السلف إنما هو أدعاء بل إن هذا المذهب إنما ينسب في أصله إلى الكرامية كما سبق أن ذكرنا كلام الشيخ هراس. فقال عن ابن تيمية ((وادعى أنه هو مذهب السلف)) وقال عن الكرامية: ((ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام)).

رابعا: نعجب من ابن تيمية حينما يرى نفسه يعترف بأنه متنافس ويا ليت إحساسه بالتنافس يجعله يرجع فيما يقول ويفيء إلى الحق، ولكنه ينتقل من صراع إلى صراع ومن جدال إلى جدال فأحدث هذا كله دوارا في الفكر حتى أن ابن تيمية قبل التناقض واعترف به[1] وكأنه بعد تلك الجولة الجدلية تصبب منه عرق الفكر حتى لهث أعياءًا وجمد وحدث له خمود وركد فلم يسعه إلا

(1) ارجع في هذا إلى كتاب ((ابن تيمية ليس سلفيا)) منصور محمد محمد عويس الطبعة الأولى دار النهضة العربية سنة 1970م ص 130.

أن يؤثر القول بأنه متناقض حينما قال: وأكثر ما في هذا الباب أن نكون متناقضين والتناقض شامل لنا ولكم وأكثر من تكلم في هذه المسألة ونظائرها[1].

خامسا: لقد قلت يا ابن تيمية أن لفظ الحوادث مجمل فقد يراد به الإعراض والنقائص والله منزه عن ذلك ولكن يقوم به ما شاءه ويقدر عليه. فهل هناك حوادث وأعراض متصفة بالكمال الذي لا يلحقه نقص. وهل المشاء إلا مخلوقا وهل المقدور إلا مخلوق وهل المخلوق كامل أم ناقص. لا شك أن المخلوق ناقص بدليل أنه مشاء وأنه مقدور. ودعواك قيام الحوادث بذاته تعالى تعني بعبارة أخرى قيام المخلوق بذات الله. أو قيام الناقص بالكامل وبعبارة رابعة اتصاف الله الكامل بالناقص فكيف ذلك وماذا تكون النتيجة؟!

أليس في هذا سلب للكمال الذي يثبته كل مؤمن لله عز وجل؟[2]

وقبل أن نبين استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى من جهة الشرع ومن جهة العقل نبين خطأ ابن تيمية في نسبة ما أدعاه إلى السلف. يقول الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري في رده على نونية ابن القيم ص 16 بالنسبة لهذا لموضوع))... ونسبة ذلك إلى أحمد والبخاري وغيرهما من السلف كذب صريح وتقول قبيح وقال أيضا في المرجع السابق ((... نسبة القول بقيام الفعل الحادث بالله سبحانه إلى أحمد وجعفر الصادق وابن عباس رضي الله عنهم نسبة كاذبة وفرية مكشوفة وقول أحمد ((أن الله لم يزل متكلما إن شاء)) بمعنى أن الكلام صفة قديمة وأنه تعالى يكلم أنبيائه متى شاء بدون حرف ولا صوت بالوحي ومن وراء حجاب أو بإرسال رسول وهو متكلم خالق قبل أن يكلم الرسل ويخلق الخلق كما صرح بذلك غلام الخلال من قدماء الحنابلة في المقنع. وأما عثمان ابن سعيد الدرامي السجزي مؤلف النقد على المريسي فقال فيما سبق لا نخوض في صفات الله سبحانه كما هو طريقة السلف ثم انخدع بالكرامية وأصبح مجسما عند

(1) منهاج السنة النبوية جزء 2 ص 383، 384

(2) انظر ابن تيمية ليس سلفيا ص 131 : 132

تأليفه المذكور، وهو حقيق بأن يكون قدوة للناظم. ونسجل هنا على الناظم[1]، اعتقاده قيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى واعتقاده أن هذه الحوادث لا أول لها[2].

وقال أيضا الكوثري في المرجع السابق : فمن تصور حوادث لا أول لها تصور أنه ما من حادث محقق إلا وقبله حادث محقق، وأن ما دخل بالفعل تحت العد والإحصاء غير متناه، وأما من قال بحوادث لا آخر لها، فهو قائل بأن حوادث المستقبل لا تنتهي إلى حادث محقق إلا وبعده حادث مقدر، فأين دعوى عدم تناهي ما دخل تحت الوجود في جانب الماضي من دعوى عدم تناهي ما لم يدخل تحت الوجود في المستقبل.[3]

وقال أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الكبير المتوفى سنة 756هـ في كتابه ((السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل)) يرد به على نونية ابن القيم ص 15، 16، 17 بعد أن ذكر الحشوية وأنهم ينتسبون إلى أحمد وأحمد منهم مبرأ، قال: ثم جاء في أواخر المائة السابقة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخا يهديه، وهو على مذهبهم، وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه، ويجد أمورا بعيدة فبجسارته يلتزمها: فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى، وأنه سبحانه ما زال فاعلا، وأن التسلسل ليس بمحال فيما مضى كما هو فيما سيأتي، وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم يقتصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال أن السفر لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية.[4]

هذا وأقول من ناحية أخرى: إن لفظ قيام الحوادث بذاته تعالى لم يستطع ابن تيمية نفسه أن يثبت ورود هذا اللفظ عن السلف بل من العجيب نقل الإجماع على خلاف رأيه.. ولما كان هذا الإجماع لا يساير مذهبه أدعى أن هذا من الإجماعات الباطلة فقال كما سبق ((وهذا الإجماع نظير غيره من الإجماعات الباطلة المدعاة في الكلام ونحوه وما أكثرها.. ومن العجب أنه يعجب من

(1) المراد بالناظم ابن القيم وقد شارك ابن تيمية في هذا الاعتقاد الخاطئ.

(2) ابن تيمية ليس سلفيا ص 134، 135.

(3) المصدر نفسه السابق ص 135، 136.

(4) انظر ابن تيمية ليس سلفيا ص 136.

أن بعض متكلمة أهل الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم يخالفونه ويثبتون الإجماع على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى. فيقول:... ثم من العجب أن بعض متكلمة أهل الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم يدعون مثل هذا الإجماع.

وكأن ابن تيمية لا يعترف بالإجماع إلا إذا كان موافقا لرأيه ولا يعترف بأصحاب أحمد إلا إذا وافقوه.[1]

(1) انظر المصدر نفسه ص 137.

الأدلة العقلية والشرعية على بطلان قيام الحوادث بذاته تعالى والتسلسل

1- أما الدليل من الناحية الشرعية فإنه قد ثبت أن القول بقيام الحوادث بذات الله تعالى لم يرد عن السلف ولا قال به جمهور أهل السنة من أشاعرة والمعتزلة، أيضا فلا عجب أن يكون أساس المؤمنين هو الشرع في تنزيه الله تعالى مستندين في ذلك إلى آيات التنزيه الكثيرة مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ومثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ سورة مريم آية 65 وغيرها من آيات التنزيه الكثيرة.

2- أما الدليل العقلي على بطلان زعم ابن تيمية فيكون بأمور:-

إن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث والحدوث على الله تعالى محال إذن يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى لأن حكم الجملة هو حكم الأفراد.

يقول فضيلة الشيخ صالح موسى شرف ((مذهب الكرامية: إن لله صفات وجودية حادثة قائمة بذاته تعالى وفي الحق أن مذهب هؤلاء ظاهر البطلان لأن قيام الحادث بالقديم باطل لأنه إن قام به لزم أحد الأمرين الممنوعين: إما قدم الحادث أو حدوث القديم وذلك باطل.[1]

وقد ذكر فضيلة الشيخ محمد الحسيني الظواهري في كتابه ((التحقيق التام في علم الكلام)) ذكر الآراء في هذا الموضوع وأبطل قيام الحادث بذاته تعالى فقال:

وأما الحادث فقد اختلف في كونه يقوم بالواجب لذاته. فقال الجمهور: لا يقوم به الحادث مطلقا، وقال المجوس كل حادث فهو صفة كمال يجوز قيامه به. وقالت الكرامية: الحادث الذي يحتاج الواجب إليه في الإيجاد يقوم به فقيل هو الإرادة. وقيل هو قوله: "كن". فخلق الإرادة أو هذا القول في ذاته مستندا إلى القدرة، وأما خلقه باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو إلى القدرة على الرأين، واتفقوا على أن القائم بذاته تعالى يسمى حادث لأنه نشأ لغيره من الحوادث، غير القائم بذاته يسمى محدثا ويدل للجمهور أدلة أربعة:

---

(1) المصدر نفسه ص 140 نقلا عن فضيلة الشيخ صالح موسى شرف في كتاب مذكرات التوحيد ص 8.

الأول: إن تغير صفاته يوجب انفعال ذاته لأن المقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب دليل على تغير الموجب، فإنه يمتنع أن يكون المقتضى للشيء باقيا والشيء منتفيا.

الثاني: كل ما يصح أن يتصف به فهو صفة كمال لامتناع اتصافه بصفات النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو باطل.

الثالث: وحاصل الدليل أن صحة الاتصاف بالحادث يستلزم المحال وهو وجود الحادث أزلا وهو بين البطلان والمستلزم للمحال محال. فلا يصح الاتصاف، فلا تكون ذاته محلا للحوادث وهو المطلوب.

الرابع: المقتضى للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لأن نسبة الذات ولوازمه إلى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء. وإن كان المقتضى للصفة شيئا آخر متحدثا، ننقل الكلام إليه في مقتضى ذلك الوصف الحادث فيلزم التسلسل، وإن كان المقتضى للاتصاف شيئا غير ذاته ولوازم ذاته وغير وصف محدث كان الواجب مفتقرا في صفاته إلى منفصل، وكل واحد من الأقسام محال..[(1)]

هذا وقد سبق أن ذكرنا أن القول بقيام الحوادث بذات الله تعالى قد جر ابن تيمية إلى القول بجواز تسلسل الحوادث من جهة الماضي، ثم القول بأن الحوادث قديمة النوع حادثة الأفراد، هذا وقد ناقشناه في قيام الحوادث بذاته تعالى بقى أمران:

أحدهما: بطلان تسلسل الحوادث من جهة الماضي.

ثانيا: إثبات أن قوله يحمل معه دليل بطلانه.

1- أما القضية الأولى. وهي بطلان التسلسل فيكون بأمور مرجعها إلى:

(1) ابن تيمية ليس سلفيا ص 140 : 141.

أولًا: ما ذكره الكندي في ((رسائله الفلسفية)) في موضوع إثبات حدوث العالم، فقد أثبت حدوث العالم بمقدمات رياضية وفي ذلك أثبت أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له كما أثبت استحالة لا نهائية الزمان من جهة الماضي وهو يرتبط بوجوده تناهي الحركة[1].

وقد يقال ما صلة نص الكندي في إثبات حدوث العالم... إلخ بموضوع البحث، فأقول[2]

1- أن ابن تيمية لقوله بقيام الحوادث بذات الله تعالى أجاز الحركة والافتقار لله تعالى كما سيأتي في الصفات الخبرية من نصوص كلام ابن تيمية.

والكندي ذكر أن الحركة إنما هي حركة الجرم. فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة فعلى هذا أن القول بقيام الحوادث بذات الله تعالى يلزم عليه الجسمية..، والجسمية يلزم عليها الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

2- إن ابن تيمية أجاز التسلسل للحوادث من جهة الماضي، والكندي أثبت استحالة لا نهائية الزمان بالفعل أي من جهة الماضي، ولم نحله من جهة القوة أي المستقبل.. فالزمان متناه كما أثبته الكندي، فتسلسل الحوادث بالفعل باطل.

3- ربط الكندي بين الجرم والحركة والزمان ارتباطا لا ينفك بحيث يستحيل تقدم أحدهما على الأخر، وأثبت استحالة لا نهائية الجرم ولا نهائية الحركة ولا نهائية الزمان وأثبت حدوثها.. فإسناد الحركة من ابن تيمية إلى الله تعالى يلزم عليه القول بالتجسيم وبالحدوث لله سبحانه.

ثانيًا: ما ذكره الكمال ابن الهمام في كتابه "المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة" فقال: (... ويدل[3] على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث).

(1) انظر رسائل الكندي الفلسفية حققها وأخرجها الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريد. ص 201 : 206 ابن تيمية ليس سلفيا ص 141 : 142.

(2) الشيخ منصور محمد محمد عويس ابن تيمية ليس سلفيا ص 146، 147.

(3) المسايرة ص 4.

أما الأولى فظاهرة، وأما الثانية فبالمشاهدة، وما كان ساكنا يجوز عليه الحركة بزلزلة وغيرها وكذا قلبه ذهبا ونحوه.

وأما الثالثة: فلو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الأفلاك، فما لا ينقضي ما لا أول له من الحوادث لم تنته النوبة إلى وجود الحادث الحاضر، وانقضاء ما لا أول له محال، لكنه ثابت فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى ملزومه، وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديما فما لا يخلو من الحوادث حادث، وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث فهذا العالم حادث، وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الموجود معلوما بالضرورة، وذلك الموجود هو سبحانه المعني بالاسم الذي هو الله[1]، ومن هذا يتبين في استدلال الشيخ الكمال ابن الهمام على حدوث الأجسام تلك القاعدة الفعلية: (أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث) وأن ما لا يخلو من الحوادث لا يكون قديما. وأن القول بحوادث لا أول لها إنما هو قول الفلاسفة وهو قول باطل.

ثالثًا: ما ذكره العلماء في بطلان التسلسل وهو برهان التطبيق المشهور[2].

رابعًا: ما ذكره الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري[3]: (... ودعوى أن تسلسل الحوادث في جانب الماضي غير محال لا تصدر ممن يعي ما يقول، فمن تصور حوادث لا أول لها تصور أنه ما من حادث محقق إلا وقبله حادث محقق، وأن ما دخل بالفعل تحت العد والإحصاء غير متناه.. وأما من قال بحوادث لا آخر لها فهو قائل بأن حوادث المستقبل لا تنتهي إلى حادث محقق إلا وبعده حادث مقدر، فأين دعوى عدم تناهي ما لم يدخل تحت الوجود في المستقبل.

على أن القول بالقدم النوعي في العالم من لازمه البين عدم تناهي عدد الأرواح المكلفة فأنى يمكن حشر غير المتناهي من الأرواح وأشباهها في سطح متناهي محدود على هذا التقدير؟ فيكون

---

(1) ابن تيمية ليس سلفيا بتصرف ص 147، 148.

(2) انظر حاشية شيخ الإسلام إبراهيم الباجوري المسماة بتحفة المريد على جوهرة التوحيد ص 128 ، ابن تيمية ليس سلفيا ص 148، 149.

(3) مقتطفات من كلام الشيخ الكوثري في الرد على نونية ابن القيم ص 16.

القائل بعدم تناهي المكلفين قائل بنفي الحشر الجسماني بل بنفي الحشر الروحاني أيضا. حيث إن هذا القائل لا يعترف بتجرد الروح فيكون أسوأ حالا من غلاة الفلاسفة النافين للحشر الجسماني...[1]

وقال الشيخ الكوثري: ... والناظم المسكين قائل بحوادث لا أول لها انخداعا منه بشبهة أوردها الفلاسفة في بحث الحدوث، غير متصور اتصاف الله بصفاته العليا قبل صدور الأفعال منه تعالى، واستنكار شيخه[2] ((كان الله ولم يكن معه شيء)) مما استبشعه ابن حجر في فتح الباري حد الاستبشاع، وحدوث الأفعال فيما لا يزال لا يلزم منه تعطيل الصفات أصلا لا في زمن حدوث الأفعال ولا في غيره.. وهو تعالى سريع الحساب وشديد العقاب قبل خلق الكون وقبل النشور، وهل يتصور عاقل أن يحاسب الله خلقه أو يعاقبهم قبل أن يخلقهم؟ وهذا يهدم مزاعم الناظم الذي يجري الصفات على مجرى واحد فالله قادر يختار يفعل ما يشاء متى شاء[3]، ثم يقول الشيخ الكوثري موبخا ابن القيم في أخطائه هذه فقال في الرد على نونية ابن القيم ص 74: ((... لو كان الناظم سعى في تعلم أصول الدين عند أهل العلم قبل أن يحاول الإمامة في الدين لبان له الفرق بين الماضي والمستقبل في ذلك وتعلم أن كل ما أدخل في الوجود من الحوادث متناه محصور، وأما المستقبل فلا يحدث فيه حادث محقق إلا وبعده حادث مقدر إلى غير نهاية بخلاف الماضي كما سبق.[4]

خامسًا: ما ذكره الإمام أبو بكر محمد ابن الطيب الباقلاني قال رحمه الله:[5]

.. ولا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثا، بل يجب أن يكون قديما والدليل على ذلك: أنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث؛ لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان

(1) ابن تيمية ليس سلفيا ص 149.

(2) يعني شيخه ابن تيمية فهو شيخ ابن القيم.

3- مقتطفات من كلام الشيخ الكوثري في الرد على نونية ابن القيم ص 31.

(4) ابن تيمية ليس سلفيا بتصرف ص 150.

(5) التمهيد ص 46 للإمام الباقلاني المتوفى 403هـ.

محدثا، وكذلك القول في محدثه إن كان محدثا في وجوب حاجته إلى محدث آخر وذلك محال، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطا بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيء قبل شيء، وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها.

فالباقلاني في استدلاله على نفي الحدوث عن الله تعالى نفي وجود حوادث لا أول لوجودها، وبين أن الحوادث إذا كان وجودها مشروطا بوجود ما لا نهاية له من الحوادث شيئا قبل شيء فإن تلك الحوادث لا توجد، وذلك لاستحالة خروج ما لا نهاية له إلى الوجود، وجعل ما تقدم دليلا يرد به على أهل الدهر الزاعمين على أن الحوادث لا أول لوجودها.

وعلى هذا يتبين أيضا أن الإمام الباقلاني جعل القول بوجود حوادث لا أول لوجودها إنما هو زعم الدهرية[1].

ثانيا: أما عن إثبات أن قول ابن تيمية يحمل معه دليل بطلانه فنقول:

سلمنا جدلا على حسب زعمك بأن الحوادث قديمة بالنوع حادثة الأفراد، وسلمنا جدلا بأن حدوث الأفراد لا يستدعي حدوث الجنس ولكن قل لنا يا ابن تيمية ما الذي تجعله قائما بذات الله من هذا. أهو جنس الحوادث أم الأفراد؟

أنه لا يخلو الأمر من هذين، فإن كان ما تجعله قائما بذات الله تعالى هو الأفراد فأنت مسلم بأن الأفراد حادثة، ومسلم أيضا في أن قيام ذلك بالله يستلزم حدوث الله تعالى، إذ أنت مسلم هنا بالقضية القائلة بأن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث[2].

---

(1) ابن تيمية ليس سلفيا ص 151، 152.

(2) كما سبق إيراد القول لابن تيمية في ذلك وقد ذكرنا مصدره وهو منهاج السنة النبوية لابن تيمية جـ 1 ص 118، 119 الطبعة القديمة دار الكتب العلمية بيروت عن الشيخ هراس ((وأما تلك المقدمة القائلة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي صحيحة إن أريد آحاد الحوادث وأفرادها المتعاقبة في الوجود...)) إلخ.

وإن كان ما تجعله قائما بذات الله تعالى هو جنس الحوادث والجنس قديم في نظرك وقد اضطررت إلى القول بقدم الجنس لتسليمك بقضية أن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث، فعلى هذا نقول لك يا ابن تيمية هذا الجنس القديم في زعمك إما أن يكون عدميا وإما أن يكون وجوديا، فإن كان أمرا عدميا لا وجود له ولا تحقق له في الأفراد فيكون على هذا وصف المعدوم بالقدم عبث خاطئ مصادم لبداهة العقل وضرورة الفكر لأنه كيف يكون المعدوم قديما!.

وأما الأفراد فلا نزاع بين الطرفين في حدوثها، وإن كان هذا الجنس أمرا وجوديا فيلزم عليه أمور:

1- تكون يا ابن تيمية قد خالفت أساس دعواك وناقضت نفسك بنفسك في قضيتك الأساسية لأنك تقول بقيام الحادث بذات الله تعالى وأنت هنا قلت الجنس القديم.

2- إما أن يقوم هذا القديم بذات الله تعالى بمشيئته أم لا، إن قلنا بالمشيئة يكون الخلق؛ لأن كونه مشاءا يفيد أن هذا الجنس لم يكن موجودا ثم وجد لضرورة ثبوت الاختيار لله عز وجل لأننا إذا لم نقل بذلك لترتب عليه سلب الاختيار عن الله تعالى، وهذا باطل فعلى هذا يكون هذا الجنس حادثا قديما وهذا خلف وبالتالي فقد وضح الغرض الثاني وهو: إن كان هذا الجنس القديم موجودا بغير إرادة ومشيئة فيكون هذا سلبا للاختيار عن الله عز وجل وهو محال.

فيخلص هذا الدليل الثاني في أن القول بالقدم النوعي يسلب الاختيار عن الله عز وجل وسلب الاختيار عن الله تعالى محال.

3- إذا كان هذا الجنس قديما وجوديا فهو غير الله تعالى -لا شك في هذا- بدليل أن أفراد هذا الجنس حادثة باتفاق، فعلى هذا يلزم عليه تعدد القدماء وتعدد القدماء باطل[1].

---

(1) ابن تيمية ليس سلفيا بتصرف ص 153، 154.

والخلاصة:

1- أن ابن تيمية قال بقيام الحوادث بذات الله تعالى وهو تابع الكرامية في هذا الزعم الباطل والكرامية من المجسمة.

2- كما اتبع الفلاسفة في القول بقدم الجنس مع حدوث الأفراد وحتى زعم جواز تسلسل الحوادث في الماضي وهو باطل.

3- إن ابن تيمية ليس سلفيا أو خالف السلف بالقول بذلك كله. فأين هذا الدوار الفكري، والشرود الذهني والجدال الضار بالعقيدة من صفاء السلف وضياء بصيرتهم وقوة إيمانهم ونقاء ضميرهم وإشراق قلوبهم وطهارة فطرتهم وسلامة عقيدتهم.؟!

وبالتالي إن نقاء عقيدة السلف وصفائهم من هذا الجدل الخاطئ الذي خاض فيه ابن تيمية؟ هذا الجدال الذي نهى عنه الدين وخصوصا إذا وصل إلى ما وصل إليه ابن تيمية غير السلفي.

وقال الإمام زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن المشهور بابن رجب الحنبلي المتوفى سنة 795هـ. في رسالته في فضل علم السلف:

.. وفي زماننا يتعين كتابة كلام أئمة السلف المقتدي بهم إلى زمن الشافعي وأحمد واسحق وأبي عبيد، ولكن الإنسان على خطر بما حدث بعدهم، فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة، وحدث من انتسب إلى متابعة السنة والحديث من الظاهرية ونحوهم، وهو أشد مخالفة لشذوذه عن الأئمة وانفراده عنهم بفهم يفهمه أو يأخذ ما لم يأخذ به الأئمة من قبله، فأما الدخول مع ذلك في كلام المتكلمين أو الفلاسفة فشر محض، وقل من دخل في شيء من ذلك إلا وتلطخ ببعض أخطاءهم.

والإمام بن رجب الحنبلي كان بعد ابن تيمية الذي قد نال حظا من الظاهرية... ومن الفلسفة الضارة حيث قال بقدم الجنس مع حدوث الأفراد، وتلطخ ببعض أخطاء الفلسفة الضارة فابن تيمية قد نال بهذا شرا محضا، وبالتالي يكون قد خالف السلف باعتبار اندراجه تحت حكم الإمام ابن رجب الحنبلي[1].

---

(1) ابن تيمية ليس سلفيا بتصرف ص 154، 156.

الفصل الرابع
الصفات الخبرية عند ابن تيمية

قبل أن نخوض في الصفات الخبرية عند ابن تيمية. نسأل سؤالا. هل ذكرها ابن سينا في كتبه التي بين أيدينا؟ الجواب: نعم ذكرها في ((الأضحوية في المعاد)) حيث قال: ولبعض الناس أن يقولوا: إن للعرب توسعا في الكلام ومجازا، وأن ألفاظ التشبيه مثل اليد والوجه والإتيان في ظلل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب صحيحة، ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة تدل على استعمالها استعارة ومجازا، وتدل على استعمالها غير مجازة ولا مستعارة بل محققة.. أما قوله تعالى: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ البقرة 110 وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ الأنعام 158.. فليس مما تذهب الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازة.. وأما قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح 10 وقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ الزمر 56 فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام. ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب.[1]

وهكذا يقرر ابن سينا أن استعمال مثل هذه المتشابهات تارة على المجاز وتارة على الحقيقة لكنه رجع بعد ذلك وقرر أن هذه المتشابهات لا يشك اثنان أنها على المجاز والاستعارة. كما ذكر في هذه النصوص. فمذهبه هو تنزيه الله عن التركيب والتجسيم والتغير بأي وجه من الوجوه.

وقبل أن نذكر مذهب ابن تيمية في الصفات الخبرية والقواعد التي أسس عليها مذهبه فيها نذكر مذهب ابن تيمية في الصفات عموما:

لقد أسس مذهبه في الصفات الإلهية على ثلاث قواعد:-

1- القاعدة الأولى: أن كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من صفات يجب إثباته وما صرح الله أو ورسوله بنفيه يجب نفيه.

---

(1) الأضحوية في المعاد لابن سينا تحقيق الدكتور حسن عاصي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الثانية 1407هـ - 1987م. ص 98، 99، 100.

وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله، فإن أراد به معنى صحيحا موافقا لما أثبته الشرع قُبِلَ وإلا وجب رده.

يقول ابن تيمية في منهاج السنة:-

فالواجب أن يُنْظَر في هذا الباب، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني، وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل لفظ ((الجسم)) و((الجوهر)) و((المتحيز)) و((الجهة)) ونحو ذلك فلا تطلق نفيا ولا إثبات حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها وأما إن أريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى، وإن جمع بين حق وباطل، أثبت الحق وأبطل الباطل.

وإذا اتفق شخصان على معنى، وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها، وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة.[1]

2- القاعدة الثانية: مضمونها نفى مماثلة الله عز وجل لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله. فهو سبحانه لا يماثل شيئا، ولا يماثله شيء، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره.

يقول ابن تيمية في العقيدة الحموية الكبرى:-

ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلاءم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله ودينه.[2]

---

(1) منهاج السنة النبوية جـ 2 لابن تيمية ص 554، 555. وتفسير سورة الإخلاص ص158 طبعة الريان.

(2) العقيدة الحموية الكبرى الرسالة الحادية عشر مجموعة الرسائل الكبرى جـ 1 لابن تيمية ص 474. م

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم لا يقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلا، فتسميته تعالى قادرا وتسمية العبد قادرا لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد وكذا تسميته عالما ومريدا وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن علمهم كعلمه ولا إراداتهم كإرادته ولا حياتهم كحياته.. إلخ.

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد على ما يليق بهم من ذلك[1].

فللصفة ثلاثة اعتبارات، تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد ، وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد.

ويشرح الدكتور محمد هراس ذلك فيقول نقلا عن منهاج السنة:

فإذا قلنا مثلا حياة الله وعلم الله وقدرة الله ونحو ذلك فهذا كله غير مخلوق ولا يماثل صفات المخلوقين.

وإذا قلنا علم العبد وقدرة العبد... إلخ فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب.

أما إذا قلنا العلم والقدرة والكلام فهذا مجمل مطلق لا يقال عليه كله أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق، بل ما اتصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق، وما اتصف به العبد من ذلك فهو مخلوق.

فالصفة تتبع الموصوف، فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة، وإن كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة[2].

---

(1) انظر منهاج السنة جـ 2 ص 595، 596. ابن تيمية.

(2)انظر منهاج السنة جـ 2 ص 595، 596

ويستدل ابن تيمية لنفي المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى 11 وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ مريم 65 وقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ سورة الإخلاص.

ومن العقل: أن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو قدر أنه ماثل غيره في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير، ومعلوم أن كل ما سواه ممكن قابل للعدم بل معدوم مفتقر إلى فاعل ومصنوع مربوب محدث.

فلو ماثل غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو والشيء الذي ماثله فيه ممكنا قابلا للعدم بل معدوما مفتقرا إلى فاعل ممنوعا مربوبا محدثا[1].

3- القاعدة الثالثة: أن الكمال ثابت لله تعالى، بل الثابت له أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون هناك كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة ويتنزه عن الاتصاف بضده.

فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها بريء عن سمات النقص والاحتياج، وقد ألف ابن تيمية في ذلك رسالة خاصة سماها الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال، ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوه كثيرة منها نقلية وأخرى عقلية.

فمن النقل مثل قوله تعالى ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ النحل 17 وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم[2].

(1) انظر منهاج السنة جـ 2 ص 595، 596 طبعة السعودية 1991، 1411هـ.

(2) الرسالة الأكملية لابن تيمية قدم له أحمد حمدي إمام ص 16 الناشر دار المدني.

ومثل قوله حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ﴾مريم آية 42 فدل على أن السميع البصير الغني أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك[1].

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها ابن تيمية على قياس الأولى فيقول:-[2]

قد ثبت أن الله قديم بنفسه، واجب الوجود بنفسه قيوم بنفسه خالق بنفسه إلى غير ذلك من خصائصه... فهذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص فيه، والذي هو ممكن الوجود، ممكنا له، وإما أن لا يكون.

والثاني باطل أو ممتنع؛ لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والأحرى.

فإن كلاهما موجود والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه، فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكنا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى؛ لأن ما كان ممكنا لما وجوده ناقص فلأن يمكن لما وجوده أكمل منه بطريق الأولى، ولاسيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه بل ما قد ثبت من ذلك المفضول فالفاضل أحق به.

ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق والذي جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه. فالذي جعل غيره قادرا أولى بالقدرة والذي علم غيره أولى بالعلم والذي أحيا غيره أولى بالحياة...[3] وهكذا.

وإذا ثبت إمكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فإنه واجب له لا يتوقف على غيره؛ فإنه لو توقف على غيره لم يكن موجودا له إلا بذلك الغير، وذلك الغير إن كان مخلوقا له لزم الدور القبلي الممتنع، فإن ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه[1].

---

(1) الرسالة الأكملية لابن تيمية قدم له أحمد حمدي إمام ص 19.

(2) قارن الدكتور هراس ص 114، 115، 116 والرسالة الأكملية لابن تيمية ص 12، 13، 14.

(3) الرسالة الأكملية بتصرف ص 12، 13.

فلو توقف في شيء من كمالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم أن يكون كل منهما فاعلا للآخر، وهذا هو الدور القبلي الممتنع، فإن الشيء إذا امتنع أن يكون فاعلا لنفسه فمن باب أولى يمتنع أن يكون فاعلا لفاعله.

وإن قيل: ذلك الغير ليس مخلوقا بل واجبا آخر قديما بنفسه. فيقال: إن كان أحد هذين هو المعطي دون العكس فهو الرب والآخر عبده، وإن قيل: بل كل منهما يعطي للآخر الكمال. لزم الدور في التأثير، وهو باطل.

فإن أحدهما لا يكون كاملا حتى يجعله الآخر كاملا، والآخر لا يجعله كاملا حتى يكون في نفسه كاملا؛ لأن جاعل الكامل كاملا أحق بالكمال، ولا يكون الآخر كاملا حتى يجعله الأول كاملا، فلا يكون واحد منهما كاملا بالضرورة.

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية. لزم التسلسل في المؤثرات، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.[2]

وخلاصة هذا الدليل:

أن الكمال الذي يكون كمالا للموجود إما أن يكون واجبا له تعالى أو ممتنعا عليه أو جائزا.

فإن كان واجبا فهو المطلوب.

وإن كان ممتنعا لزم أن يكون الكمال الذي للموجود ممكنا للممكن ممتنعا على الواجب، فيكون الممكن أكمل من الواجب.

وإن كان جائزا أن يحصل وأن لا يحصل لم يكن حاصلا إلا بسبب آخر فيكون واجب الوجود مفتقرا في كماله إلى غيره[3].

فتبين أن الكمال لازم لواجب الوجود واجب له يمتنع سلبه عنه.

ويقول الدكتور هراس ملخصا عن منهاج السنة :

---

(1) الرسالة الأكملية ص 13 وقارن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص 114. مكتبة الصحابة بطنطا.

(2) ابن تيمية السلفي د. هراس ص 115 وملخصا عن الرسالة الأكملية ص 14.

(3) انظر منهاج السنة من ص 181 : 183 جـ 2 ابن تيمية.

وينبغي أن يعلم أن الكمال في نظر ابن تيمية لا يكون إلا أمرا وجوديا، أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالا إلا إذا تضمنت أمرا وجوديا، إذ العدم المحض ليس بشيء فضلا عن أن يكون كمالا.

ومن هنا نرى ابن تيمية يتحرج عن صفات السلوب، ولا يتوسع فيها كما توسع الفلاسفة والمعتزلة بل والأشاعرة أيضا، ويرى أنها لا تكون صفات إلا للمعدوم والممتنع.

فما تذهب إليه هذه الفرق من أنه تعالى ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا كم له ولا كيف ولا أين، ولا يجوز عليه الاتصال والانفصال والقرب والبعد، ولا هو في جهة ولا في مكان وليس بذي حد ولا نهاية ولا شكل له ولا مقدار ولا صورة ولا يشار إليه ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل من عنده شيء ولا يقبل الحركة والسكون والمجيء والإتيان والنزول والصعود، إلى غير ذلك فيما نفوه عنه سبحانه من الأعراض المحدثة، هو في نظر ابن تيمية يفضي إلى نفي الواجب نفسه، وجعله أمرا تقديريا صرفا لا وجود له إلا في الأذهان.

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان: ولكن وصفوه بصفات الممتنع فقالوا: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا هو صفة ولا موصوف ولا مشار إليه ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تستلزم عدمه، وكان هذا مما تنفر منه العقول والفطر، ويعرف أن هذا صفة المعدوم الممتنع لا صفة الموجود.[1]

هذه هي القواعد الثلاث التي أسس عليها ابن تيمية مذهبه في الصفات وهو يذكرها مجتمعة في كثير من المناسبات.

وذلك مثل قوله في منهاج السنة:-

فإن خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، يثبتون لله ما أثبته من الصفات وينفون

---

(1) مجموعة الرسالة الكبرى رسالة الفرقان ص 112 مكتبة أنس ابن مالك.

عنه مماثلة المخلوقات، يثبتون له صفات الكمال وينفون عنه ضروب الأمثال ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، رد على الممثلة،﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ سورة الشورى: 11 رد على المعطلة.

ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم.[(1)]

وهكذا يرى ابن تيمية أنه بتأسيسه تلك القواعد المهمة في الصفات قد سلك مسلكا وسطا بين المعطلة الذين يعطلون كثيرا من صفات الله عز وجل ويتأولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث اعتقادا منهم أن إثباتها يفضي إلى تمثيل الله بخلقه وبين الممثلة الذين يثبتون الصفات مع اعتقاد مماثلتها لصفات المخلوقين[(2)].

ومن هنا نستطيع أن نذكر مذهب ابن تيمية في الصفات إجمالا:-

فهو يثبتها لله على أنها معان قائمة بذاته تعالى، وإلا لم تكن صفاته بل تكون صفات من قامت هي به، ويقول أيضا أنها زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التي يفرض تجردها عن الصفات، وأما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها فلا يقال أن هذه الصفات زائدة عليها بل هي داخلة في مسمى أسمائها.

فمن قال دعوت الله أو عبدته لم يقصد أنه دعا أو عبد ذاتا مجردة عن الصفات وإنما يقصد أنه دعا أو عبد الله بما له من نعوت الجلال وصفات الكمال[(3)].

وقد ذكرنا قبل أن ابن تيمية يرى أيضا أن هذه الصفات قديمة كالأشاعرة إلا أن منها ما هو لازم للذات أزلا وأبدا كالحياة، ومنها ما هو قديم الجنس ولكن تحدث في ذاته تعالى آحاده، وذلك مثل العلم والإرادة والكلام.

---

(1) منهاج السنة جـ 2 ص 111. ابن تيمية طبع على نفقة الأمير عبد الله بن عبد العزيز ولي العهد 1411هـ - 1991م.

(2) انظر منهاج السنة جـ 2 ص 111، 112، 113. ابن تيمية.

(3) انظر منهاج السنة جـ 2 ابن تيمية ص 482 : 494. طبعة السعودية.

وكذلك السمع والبصر، وهي ما تسمى بالصفات الاختيارية، ومعها الرضا والغضب والحب والكره والاستواء والنزول ...إلخ. هذا وقد ذكرناها في الفصل السابق والذي قبله فأرجع إليها.

بقى بعد ذلك من الصفات عند ابن تيمية ما يسمى بالصفات الخبرية.

يقصد بالصفات الخبرية أو السمعية ما كان الدليل عليها مجرد الإخبار من الله تعالى في القرآن الكريم أو إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم دون استناد إلى نظر عقلي كاستوائه تعالى على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة، وكمحبته ورضاه عن المؤمنين، وسخطه وغضبه على الكافرين، وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم، واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة، ووضع في ذلك رسائل على جانب عظيم من الأهمية منها العقيدة الحموية الكبرى، وقد ألفها ابن تيمية إجابة على سؤال ورد إليه من حماة فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها، ومنها العقيدة الواسطية ، وقد ألفها كما يقول إجابة لرغبة بعض أصحابه من قضاة واسط... هذا إلى جانب ما يوجد مبثوثا في معظم كتبه من محاورات طويلة يقصد بها إثبات هذه الصفات على ما يزعم أنه منهج السلف.

وأتباع ابن تيمية كذلك عنوا من بعده بهذه الناحية من علم الكلام وأفردوها بالتأليف وخاصة تلميذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ فقد ألف في هذا كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية)، وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف وأخذ يحاول فيه الاستدلال على ما يزعم أنه منهج السلف، وله في هذا أيضا كتاب (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة)، ويمكن القول بأن الذي دفع ابن تيمية وأنصاره إلى المبالغة في إثبات هذه الصفات والإكثار من الكلام فيها حتى أصبحت أهم ما يتميزون به هو ما استقر عليه رأي جمهور أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية من استحالة اتصاف الباري تعالى حقيقة بهذه الصفات، وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من

النصوص إلى معان تليق بذاته المقدسة، واعتبارهم القول بثبوتها لله على الحقيقة تشبيها وتجسيما، مستندين فيما ذهبوا إليه بأدلة صريحة من القرآن والسنة وعمادهم قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ ولعل فخر الدين الرازي المتوفى سنة 606 هـ وهو من كبار متأخري الأشاعرة الذي اعتبره التيميون أوضح مثل للغلو في نفي تلك الصفات حتى أنه ألف في ذلك كتابا خاصا سماه: (أساس التقديس).

وفي هذا الكتاب يعني الرازي بإقامة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة اتصاف الباري بما يستلزم كونه جسما أو في حيز أو مختصا بجهة، ويورد كثيرا من شبه الخصوم ثم يجيب عنها.

ويذكر بعد ذلك قسما ثانيا يورد فيه كثيرا من الآيات والأحاديث الواردة في تلك الصفات، ويأخذ في تأويلها بما يتفق مع التنزيه، وقد ظهر منهجه في التنزيه واضحًا جليًا في خطبة هذا الكتاب حيث قال فيها:

فاستواؤه: قهره واستيلاؤه، ونزوله: بره وعطاؤه، ومجيئه: حكمه وقضاؤه، ووجهه: وجوده، أو جوده، وحباؤه وعينه: حفظه، وعونه: اجتباؤه، وضحكه: عفوه أو إذنه وارتضاؤه، ويده: إنعامه وإكرامه واصطفاؤه.[1]

ولما كان لهذا الكتاب أهمية بالغة في مذهب الأشاعرة فقد اهتم ابن تيمية بالرد عليه، وألف ابن تيمية كتابًا سماه "نقض أساس التقديس".

والآن فلنأخذ في بيان مذهب كل من الفريقين في هذه المسألة:

يكاد يكون من المتفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة نفي تلك الصفات الخبرية، وتأويل ما ورد فيها من الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما نفوا عنه صفات المعاني من العلم والقدرة ونحوهما على ما سبقت الإشارة إليه.

---

(1) المصدر نفسه ص 9، 10.

وأما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة بضع وعشرون وثلاثمائة هجرية، وأبي بكر الباقلاني[1] وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويتحرجون من تأويلها بما يقتضي نفيها عن الله عز وجل.

يقول الإمام الأشعري في كتابه الإبانة ما ملخصه:-

وجملة قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند الله، وبما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئا، وأن الله عز وجل واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، وأن محمدا عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق، وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، وأن الله مستو على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ طه آية 5 وأن له وجها كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٢٧﴾ الرحمن آية 27 وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ ص آية 75. وقال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ المائدة آية 64. وأن له عينًا بلا كيف كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ القمر آية 14، وندين بأن الله يقلب القلوب بين أصبعين من أصابع الله عز وجل، وأنه عز وجل يضع السموات على أصبع والأرضين على أصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا، ونقول إن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ۝٢٢﴾ الفجر آية 22. إلى آخر ما قال الأشعري[2]

هذا ولقد أفاض الأشعري في ذكر هذه الصفات الخبرية من ص 33 إلى ص 41، وذكر لها الأدلة من القرآن والسنة، وناقش من يعارضها في هذا الكتاب ((الإبانة عن أصول الديانة)) فأرجع إليه.

---

(1) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني من كبار علماء الكلام (338 - 403هـ، 950 - 1013م).

(2) الإبانة عن أصول الديانة أبي الحسن الأشعري ص 9، 10 دار ابن زيدون للطباعة والنشر بيروت لبنان.

ويدعي ابن تيمية أن ذلك هو الرأي الوحيد للأشعري لم يختلف في ذلك كلامه، وليس له في المسألة رأيان أصلا كما يدعي ذلك طائفة من أصحابه، بل هو الرأي الذي ذكره في عامة كتبه كالموجز والمقالات الصغير والكبير وغيرها.

وأتباع الأشعري أنفسهم يحكون له هذا الرأي دون غيره فقد جاء في المحصل للرازي ما نصه:

مسألة: الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان، وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى.[1]

وأما الباقلاني فيحكي عنه ابن تيمية والذهبي أنه ذكر في كتابه الإبانة:

فإن قال قائل فما الدليل على أن لله وجها ويدا قيل: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ الرحمن آية 27 وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ ص آية 75. فأثبت لنفسه وجها ويدا، فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لا تعقلون إلا وجها ويدا جارحة، قلنا: لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه، وكما لا يجب في كل شيء كان قائما بذاته أن يكون جوهرا لأنا وإياكم لا نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك إلخ...[2]

يقول الدكتور هراس: فإذا صح هذا الذي نقله ابن تيمية والذهبي عن الباقلاني كان هو والأشعري من القائلين بثبوت تلك الصفات بمقتضى هذه النصوص الصريحة من كتبهما.[3].

هذا وسوف يكون لنا وقفة مع الإمام أبي الحسن الأشعري ومن مذهبه الأخير في نهاية هذا الفصل بعون الله تعالى.

---

(1) المحصل فخر الدين الرازي وبذيله تلخيص المحصل للطوسي الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ص 187.

(2) دكتور هراس ص 148.

(3) المصدر نفسه ص 148.

وأول من اشتهر عنه أنه نفى هذه الصفات من الأشاعرة هو إمام الحرمين الجويني، وتبعه على ذلك جميع متأخري الأشاعرة تقريبا مثل الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم، ويحكي ابن تيمية عن إمام الحرمين أن له في تأويل الظواهر الواردة في تلك الصفات قولين، ففي الإرشاد أولها ولكنه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك وحرم التأويل وبين إجماع السلف على تحريمه[1].

وأما الغزالي فيذكر في كتابه: ((الاقتصاد في الاعتقاد)) أن الناس بإزاء هذه الظواهر فريقان: عوام وعلماء، ويرى أن اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ينزع من عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها لأن عقولهم لا تتسع لفهمها وأما العلماء فاللائق بهم معرفة ذلك وتفهمه[2].

هذا وللإمام الغزالي في هذه المسألة رسالة مهمة هي: ((إلجام العوام عن علم الكلام)) يتحدث فيها عن الأخبار الموهمة للتشبيه، وما يجب على العوام فيها وعلى غيرهم، ولسوف نتناول مذهبه في هذا الفصل بعون الله تعالى.

أما الرازي فكلامه بين التأويل والتفويض، فهو في المحصل ومعالم أصول الدين وغيرهما يرى أن الواجب هو التفويض في الصفات، بينما هو في أساس التقديس يجنح -كما رأينا- إلى التأويل ويتوسع فيه إلى أبعد الحدود.

يقول الدكتور محمد هراس: وأما المثبتون لتلك الصفات الخبرية فهم الحنابلة والكرامية.

أما الحنابلة: فإذا اعتبرنا ابن تيمية هو لسانهم الناطق بآرائهم والمبين لمذهبهم[3] فقد عرفنا موقفه بإزاء الصفات عامة ذلك الموقف الذي يتلخص في إثبات كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل.

---

(1) الموافقة على هامش منهاج السنة جـ 2 ص 10.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 30 مطبعة صبيح.

(3) هناك من الباحثين من يشكك في انتساب ابن تيمية لابن حنبل ويرى أن مذهب ابن حنبل يتمشى مع التأويل، ويقول برأي السلف الصحيح أما ابن تيمية فهو مخالف تماما لمذهبه. انظر ((المدرسة السلفية وموقف رجالها من علمي المنطق والكلام)) دكتور محمد عبد الستار نصار ص 527، 528 وص 694 دار الأنصار.

أما الكرامية: فيبدوا أنهم لم يكونوا على رأي واحد في هذه المسألة فقد جاء في تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي:

إن أصحاب أبي عبد الله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيضم: أنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها، والبعد بينه وبين العرش أيضا غير متناه، وقال أصحابه: البعد متناه، وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره، وباقي أصحاب ابن الهيضم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة، وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه[1].

وفي كتاب (التبصير في الدين) لأبي المظفر الأسفرائيني المتوفى سنة 471هـ يذكر أن من الكرامية من كان يسمي الله جوهرا، ومنهم من يسميه جسما، وكذلك منهم من يقول أنه مماس للعرش، والعرش مكان له، وبعضهم يقول إنه ملاق للعرش غير مماس وأنهم اختلفوا كذلك في هل هو أكبر من العرش أو مثله أو أصغر منه.[2]

والآن نذكر حجج النافين والمثبتين، والصفات الخبرية كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها بإيراد الأدلة على إثباتها أو نفيها بالتفصيل، ولذلك سنكتفي بذكر أهم وأشهر ما وقع النزاع فيه وطال حوله الجدل من هذه الصفات ليكون نموذجا لما عداه منها.

وذلك بحسب ما نعتقد: صفة الاستواء على العرش، وصفة النزول، وصفة اليدين.

لقد استدل النافون لاستوائه تعالى على العرش بوجوه بعضها مبني على استحالة الاستواء نفسه، وبعضها مبني على استحالة الحيز والجهة، ذلك لأن الاستواء على العرش مستلزم لهما وما استلزم المحال فهو محال في رأيهم.

فمن النوع الأول مثلا ما ذكره الرازي في تأسيس التقديس حيث يقول:

الحجة الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ﴿١٧﴾﴾ الحاقة: 17. ولو كان الخالق في العرش، لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش، فلزم احتياج الخالق إلى

(1) تخليص المحصل ص 157، 158 مكتبة الكليات الأزهرية.

(2) التبصير في الدين ص 65-66 نقلا عن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص 149، 150.

المخلوق، ويقرب منه: قوله تعالى﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ ٧﴾غافر: 7.

الحجة الثالثة عشرة: لو كان تعالى مستقرا على العرش، لكان الابتداء بتخليق العرش، أولى من الابتداء بتخليق السموات، لأن على تقدير القول أنه مستقر على العرش، يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده، والأقرب إلى العقول: أن يكون تهيئته مكان نفسه متقدما على تهيئة مكان العبد. لكن من المعلوم: أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش، لقوله تعالى﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾الأعراف: 54 وكلمة (ثم) تفيد التراخي.[1]

ولقد رد عليه الدكتور محمد خليل هراس في هامش كتابه (ابن تيمية السلفي) ص 150 فقال: ((لا يخفى ما في هذه الحجة من مغالطة فإن تأخر الاستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على العرش على أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ هود: 7 تفيد تقدم خلقه على خلقها قطعا)).

ويقرر الرازي أيضا في حججه على عدم التحيز لله وعدم الجسمية أنه لو كان على العرش لكان ما يلي هذا الجانب منه متميزا عما يلي هذا الجانب فيكون منقسما والانقسام من خواص الأجسام والله تعالى ليس بجسم.. إلخ.[2]

ولابن تيمية ردود مستفيضة على هذه الحجج وأمثالها نذكر منها على سبيل المثال رده على الحجة الأولى منها، فيقول في منهاج السنة:

وأيضا لم نعلم أحدا قال: أنه محتاج إلى شيء من مخلوقاته فضلا عن أن يكون محتاجا إلى غير مخلوقاته، ولا يقول أحد: إن الله محتاج إلى العرش، مع أنه خالق العرش، والمخلوق مفتقر إلى

---

(1) أساس التقديس الرازي ص 44 تحقيق دكتور أحمد حجازي السقا. نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

(2) المصدر نفسه ص 31، 32.

الخالق، لا يفتقر الخالق إلى المخلوق، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات، وهو الغني عن العرش، وكل ما سواه فقير إليه.

فمن فهم عن الكرامية وغيرهم من طوائف الإثبات أنهم يقولون: إن الله محتاج إلى العرش فقد افترى عليهم، كيف وهم يقولون: أنه كان موجودا قبل العرش؟ فإذا كان موجودا قائما بنفسه قبل العرش لا يكون إلا مستغنيا عن العرش.

وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجا إليه، فإن الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عالية محتاجا إلى سالفه، فالهواء فوق الأرض وليس محتاجا إليها، وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجا إليها، وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة إلى ذلك، والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجا إلى ذلك، فكيف يكون العلي الأعلى خالق كل شيء محتاجا إلى مخلوقاته؟ لكونها فوقها عاليا عليها؟. ونحن نعلم أن الله خالق كل شيء وأنه لا حول ولا قوة إلا به، وأن القوة التي في العرش وفي حملة العرش هو خالقها، بل نقول أنه خالق أفعال الملائكة الحاملين للعرش، فإذا كان هو الخالق لهذا كله ولا حول ولا قوة إلا به امتنع أن يكون محتاجا إلى غيره.(1)

على أن ابن تيمية يرى أنه مستو على عرشه استواء يليق بجلالة وينفي عنه خواص المعطلين والنافين من الجسمية والتشبيه، فيقول في العقيدة الحموية الكبرى:

فإذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا وكل ذلك محال، ونحو ذلك من الكلام فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الثلاثة، كما يلزم سائر الأجسام... والقول الفصل: هو ما عليه الأمة الوسط، من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن

(1) منهاج السنة جـ 2 ص 646، 647.

نثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش، ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق ولوازمها.(1)

وابن تيمية يثبت الاستواء لله على العرش لكن لا يعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه إلى العرش.

يقول ابن تيمية في تفسيره سورة الإخلاص:

فصار لفظ الاستواء متشابها يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها، فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال لكن لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه إلى العرش بل مع حاجة العرش.(2)

وعلى ذلك ما يذكره الرازي وغيره من اللوازم لاستوائه تعالى على العرش لا يقره ابن تيمية ولا يلتزمه.

وأما ما احتج به نفاة الصفات الخبرية على استحالة الحيز والجهة لاستحالة الاستواء على العرش فكثير والرازي في تأسيس التقديس يذكر براهين عقلية كثيرة على نفي الحيز والجهة منها:-

أنه لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر المتميزات في تمام الماهية، ولكان متناهيا وكل متناه ممكن، ولكان محتاجا إلى الحيز الذي يشغله، ولكان إما منقسما فيكون جسما أو غير منقسم فيكون جوهرا فردا وهو تشبيه لله بأحقر مخلوقاته.(3)

ولكن ابن تيمية يرى: أن لفظي الجهة والحيز من الألفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من معنى وأنه لابد من التفصيل قبل الحكم بذلك نفيا أو إثباتا، فإن لفظ الجهة قد يراد به ما هو موجود كالفلك الأعلى، وقد يراد به ما هو معدوم كما وراء العالم. ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق

(1) الرسالة الحادية عشرة من مجموعة الرسائل الكبرى وهي العقيدة الحموية ص 439، 440. مكتبة أنس بن مالك الجزء الأول.

(2) تفسير سورة الإخلاص ص 238 الريان 1408 هـ 1987م.

(3) انظر أساس التقديس للرازي ص 48، 51، 52، 53. وقارن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص 152.

والمخلوق فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقا والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات فهو ليس في جهة بهذا المعنى.

وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده فإذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه.(1)

ويمثل ذلك يقال في لفظ الحيز فإنه تارة يراد به أمر موجود فيكون ممتنعا على الله وتارة يراد به أمر عدمي فلا يكون ممتنعا على الله.(2)

ولعل ابن تيمية في إثباته للجهة ورده على النفاة بتقسيمها إلى وجودية وعدمية متأثر إلى حد ما بابن رشد الذي صرح بإثبات الجهة في كتاب ((الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)) وفرق بينها وبين المكان فقال ما نصه:-

((القول في الجهة)) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي الجويني ومن اقتدى بقوله، وظواهر الشرع كلها تقضي بإثباته الجهة مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ 17 سورة الحاقة. ومثل قوله ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾﴾ 5 سورة السجدة. ومثل قوله تعالى ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ 4 سورة المعارج الآية ومثل قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ 16 سورة الملك. إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان المعراج بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك.

---

(1) منهاج السنة جـ 2 ص 322، 323 وقارن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص 152، 153.

(2)انظر منهاج السنة جـ 2 ص 558.

والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول: إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان.[1]

وأما صفة النزول:

فلم يرد ذكرها في القرآن الكريم ولكن ورد بها حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو في الموطأ 1/214، والبخاري 3/25، 26، ومسلم 1/521 عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟[2].

والرازي من النفاة لهذه الصفات يتكلم عن هذا الحديث من وجوه:-

(1) أن النزول يستعمل في غير الانتقال كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٍ﴾ الزمر 6 ونحن نعلم بالضرورة: أن الجمل أو البقر ما نزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال وقال الله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ الفتح 26. والانتقال على السكينة محال.[3] .

(2) أنه إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا، أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش.[4]

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. المكتبة المحمودية التجارية ابن رشد ص: 93، 94.

(2) هامش شرح حديث النزول منشورات المكتب الإسلامي شيخ الإسلام ابن تيمية ص 4.

(3) أساس التقديس الرازي ص 143 بتصرف.

(4) المصدر نفسه ص 143.

(3) أن السماء الدنيا بالنسبة إلى ما فوقها من الأجرام العظيمة شيء صغير جدا، فكيف بالنسبة إلى الله جل شأنه، فلو كان الباري ينزل إليها حقيقة للزم إما التداخل أو فناء بعض أجزائه وكلاهما محال.

وإذا استحال النزول الحقيقي على الله تعالى فلابد من حمله على المجاز والتأويل والمعنى تنزل رحمته أو ملائكته أو يكون المراد أن هذا الوقت أرجى لإجابة الدعاء وقبول الأعمال.[1]

والرازي من جهة أخرى:

يطعن في صحة الحديث، ويقول: إنه لم يخرج عن كونه خبر واحد والتمسك بخبر الواحد في معرفة الله وصفاته غير جائز وإنما تقبل أخبار الآحاد في العلميات فقط، وذلك لأنها مظنونة ورواتها غير معصومين حتى أن أصحابه وهم أعلى الرواة قدرا لا تفيد روايتهم القطع واليقين وقد طعن بعضهم في بعض.[2]

ويقول الرازي أن جماعة من الملاحدة قد وضعوا كثيرا من تلك الأحاديث المنكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، ويعجب من أن المحدثين يجرحون الروايات بأقل العلل كحب علي ونحوه، ثم هم يقبلون هذه الأحاديث التي يوصف فيها الله بما يعطل إلهيته وربوبيته.

هذا ما ذكره الرازي خاصا بصفة النزول، ولكن ابن تيمية ينكر أن يكون في القرآن أو في السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف؛ لأنهما جاءا بلغة العرب، ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطابا بغير لغتها واستعمالا للفظ المعروف له معنى في معنى أخر وهذا لا يجوز.[3]

وأيضا من بين ما ذكره الرازي من الحجج على تأويل النزول أن يقول:

أنا قد دللنا على أن العالم كرة وإذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبدا يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل وفي النصف الآخر هو النهار، فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في

---

(1) انظر أساس التقديس للرازي ص 144، 145، وقارن ابن تيمية السلفي دكتور هراس ص 155.

(2) انظر الرازي ص 215 أساس التقديس (2) انظر الرازي أساس التقديس ص 217، 218.

(3) مجموعة الرسائل الكبرى ص 223 جـ 1 التبيان في نزول القرآن ابن تيمية.

الليل، والليل حاصل أبدا. فهذا يقتضي أن يبقى أبدا ربنا في السماء الدنيا باستمرار الليل في الكرة الأرضية.[1]

ولكن هل معنى هذا أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيقي الذي يقتضي هبوط الباري جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا، وهل يجوز عليه الحركة والانتقال؟

لم نجد لابن تيمية نصا يفيد هذا، بل مذهبه الصريح الذي يذكره في عامة كتبه أن الله فوق سمواته على عرشه بائن عن خلقه وأنه لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته كما أنه لا يحل في شيء منها.

وإذا فلا معنى للنزول عنده إلا أنه صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق، فإن الله عنده لا يماثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

يقول ابن تيمية في تفسر سورة الإخلاص:-

فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلم موسى في الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض إئتيا طوعا أو كرها لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر.[2]

يقول الدكتور محمد خليل هراس:-

وأما ما حكاه ابن بطوطة الأندلسي [3] في رحلته من قوله:

وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته (ابن تيمية) يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من

---

(1) انظر أساس التقديس الرازي ص 144.

(2) تفسير سورة الإخلاص ص 203 دار الريان للتراث ابن تيمية.

(3) هو الرحالة المشهور توفى سنة 776هـ.

درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء، وأنكر ما تكلم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضربا كثيرا حتى سقطت عمامته...[1] إلخ.

فقد تكلم أنصار ابن تيمية في ذلك وردوده بما لا يدع مجالا للشك في بطلانه، لاسيما وأنه مخالف لما ذكره ابن تيمية في عامة كتبه.

ويقول بعض الباحثين أن ابن تيمية كان محبوسا في المدة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق، وعلى ذلك تكون هذه الواقعة مفتعلة من أساسها.[2]

نأتي بعد ذلك لصفة اليدين: يقول الإمام الرازي في أساس التقديس:-

ما تمسكوا به في إثبات اليدين لله عز وجل احتجوا بالقرآن والأخبار.

أما القرآن: فقوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ص 75 وقوله تعالى﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ المائدة 64. وأما الخبر: فما روي ابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح: عطس، فقال الحمد لله، فحمد الله، فإذن الله، فقال له ربه يرحمك ربك يا آدم. ثم قال له: يا آدم اذهب إلى الملائكة فقل: السلام عليكم فلما ذهب وقال قالوا: عليكم السلام ورحمة الله ثم رجع إلى ربه. فقال: هذه تحيتك وتحية بينك وبينهم فقال الله تعالى -ويداه مقبوضتان- اختر أيهما شئت. فقال: اخترت يمين ربي -وكلتا يديه يمين مباركة- ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته. فقال أي رب ما هؤلاء؟ فقال: هؤلاء ذريتك، فإذ كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه[3]

وأعلم: أن هذا الحديث طويل. ومقصودنا هنا: هذا القدر.

ثم يقول الإمام الرازي: وقد عرفت: أنه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق الله تعالى على الجارحة وتدل ههنا وجوه أخرى:-

(1) مهذب رحلة ابن بطوطة جـ 1 ص 77 نقلا عن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص 157.

(2) ابن تيمية السلفي د. هراس ص 156، 157 دار الصحابة بطنطا.

(3) صحيح ابن حبان 40/14، تحقيق شعيب الأرنؤوط، طبعة الرسالة سنة 1993م.

فالأول: إن ظاهر الحديث يدل على أن كلتا يديه يمين. واليدين بمعنى الجارحة، إذا كانت كلتاهما يمينا، كان ذلك في غاية القبح وتشويه الخلقة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

والثاني: أن إحدى اليدين إذا كانت غير وافية بالعمل، كانت ناقصة وجل إلهنا عنه وإن كانت وافية بالعمل كانت ناقصة. وذلك يوجب نقصانا في الصورة.

والثالث: أن ظاهر الخبر الذي رويناه. يدل على أنه كان يلعب مع آدم عليه السلام كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض.. فثبت أنه يجب حمل ذلك على المبالغة في الحفظ والحراسة وشدة العناية. أ.هـ.(1)

أما ابن تيمية فبعد أن ذكر الآيات القرآنية التي فيها ذكر اليد واليدان وأنه قد تواتر في السنن مجيء اليد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم. قال: فالمفهوم من هذا الكلام أن لله يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه وتعالى خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه وتعالى يقبض الأرض ويطوي السماء بيده اليمنى وأن يديه مبسوطتان.(2)

ويرد ابن تيمية على من يؤول اليد بمعنى النعمة والقدرة بأن لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة لأن من لغة القوم استعمال الواحد للجمع والجمع للواحد ولفظ الجمع للاثنين، أما استعمال اللفظ الواحد في الاثنين والاثنين في الواحد فلا أصل له.(3)

ويتساءل ابن تيمية:

وهل في كتاب الله آية تدل على انتقاء وصفه باليد دلالة ظاهرة أو دلال خفية فإن أقصى ما يذكره المتكلم ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ سورة الإخلاص (1). وقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى 11 وقوله﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ سورة مريم 65. وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه.

(1) أساس التقديس الرازي ص 170، 171.

(2) تحقيق الحقيقة والمجاز في صفات الله مطبوعة مع الرسالة الحموية ص 127.

(3) المصدر السابق ص 129.

أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة أن الباري لا يد له البتة تليق بجلاله ولا تناسب المحدثات... فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد وأن الله خلق بيده وأن يديه مبسوطتان، وأن الملك بيده وفي الحديث ما لا يحصى، ثم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولى الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يردا به حقيقته ولا ظاهره[1])).

وهكذا يثبت ابن تيمية صفة اليدين وجميع الصفات الإختيارية بحجة أن الله لا يصح وحاشا لله أن ينزل علينا كتابا كله تلبيس وألغاز وأن لا يبين لنا الرسول صلى الله عليه وسلم ما المراد من هذه الآيات إذا كانت متشابهة فابن تيمية لا يعتبرها متشابهة إلا في الكيف فقط. أما معناها فهي صفات لله عز وجل لا تماثل صفات المخلوقين ولا جوارح المخلوقين حاشا لله هي صفات ثابتة لله عز وجل بشواهد هذه النصوص القرآنية والنبوية.

وابن تيمية كعادته دخل في جدال ولجج مع الله ومع رسوله صلى الله عليه وسلم حيث حكم أحكاما خطيرة من عقله: كيف ينزل الله آيات متشابهات؟

ويرى ابن تيمية أن ليس هناك في القرآن وخاصة آيات الصفات الخبرية آيات متشابهات، ويحكم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعون يعرفون معناها.

ونحن نقول له إذا كنت تعرف معناها فقد خرجت عن كونها متشابهات، مع أن الله حكم بأن في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، ثم وما المانع أن ينزل الله آيات متشابهات يتعبد بها ولا يعلم معناها إلا الله عز وجل.

قد يكون هذا ابتلاءا من الله عز وجل وطلبا من العبد أن يتعبد بتلاوتها مع تفويض معناها إلى الله عز وجل، وصدق الله العظيم ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ آل عمران 7. ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ آل عمران 7.

(1) تحقيق الحقيقة والمجاز في صفات الله مطبوعة مع الرسالة الحموية ص 131.

ومن هنا نرى أن الواجب علينا ونحن نتكلم عن أعظم مسألة كلامية في مذهب ابن تيمية أن نشير إلى ما يتمسك به في إثبات تلك الصفات إجمالا:

أنه يرى أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف كلها متضافرة على الإثبات، وأنه ليس فيها حرف واحد يخالف ذلك لا نصا ولا ظاهرا فلم يقل الله ولا رسوله ولا أحد من السلف إن الله ليس في السماء ولا أنه ليس على العرش ولا أنه ليس داخل العالم ولا خارجه إلى غير ذلك من عبارات النفاة، وحينئذ فلا يخلوا:

إما أن يكون الحق هو ما يقوله هؤلاء النفاة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة، وإما أن يكون الحق في ذلك مع أهل الإثبات.

فإن كان الأول فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا ولا الرسول ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ولا يمكن لأحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفى ذلك أو أخبر به، فكيف يجوز على الله ثم على رسوله ثم على خير الأمة أن يتكلموا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط لا نصا ولا ظاهرا.

لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين.

وابن تيمية يدخل نفسه في متاهات وفي لجج وجدال حيث يحكم أحكاما خطيرة على إنزال القرآن بهذه الصورة. فهو يقرر:

أن الكتاب الذي جعله الله هدى للناس وبيانا ومردا عند التنازع لا يصلح إذا للاهتداء به، والرسول الذي بعثه الله وأمره أن يبين للناس ما نزل إليهم وأن يبلغ البلاغ المبين معزول عن التعليم والأخبار بصفات من أرسله، وإذا كان الحق مع النفاة فكيف لم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم يوما من الدهر ولا أحدا من سلف الأمة أن هذه الآيات والأحاديث لا يقصد بها ظاهرها وأن من تمسك بها في باب الاعتقاد فهو ضال حتى يحذرها الناس ولا يأخذوا عقائدهم منها.

قد يقال: إن هذه الآيات والأحاديث إنما أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلت عليه وأنه لا ضير في ذلك ما دامت لغة العرب قد جاءت بالحقيقة والمجاز، فإذا تعذر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو استحال، وجب إما صرفه عن ظاهره بتأويلات مناسبة، وإما السكوت عنه وتفويض العلم فيه إلى الله تعالى.

ولكن أما كان يجب على الرسول حينئذ أن يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطنا وظاهرا، بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه، فإن من المعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلابد أن يقرن خطابه بما يدل على إرادة المعنى المجازي لاسيما إذا كان المعنى الحقيقي للفظ باطلا لا يجوز اعتقاده في الله. وإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام أحد من السلف ما يدل على النفي أصلا، وكانوا لا يتكلمون إلا بالإثبات دل ذلك على أن الإثبات هو الذي يعتقدونه ويعتمدونه، دون النفي الذي لم يتكلموا به قط ولم يظهروه. (1)

وقد يقال أيضا أن الدليل العقلي دل على استحالة هذه الظواهر فلو اعتقدناها كان ذلك مكابرة للعقل، وإن أنكرناها كان ذلك تكذيبا للشرع فوجب إزالة التعارض إما تأويلها بما يوافق العقل أو الإمساك عنها.

ولكن من الذي سلم لكم أن العقل يحيل هذا أو أنه موافق لمذهبكم في النفي بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلا.

وأخيرا نجد هذه المشكلة متعلقة إلى حد كبير بمعاني المحكم والمتشابه والتفويض والتأويل والخلاف في ذلك فإن نفاة تلك الصفات يعدون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله أو هو والراسخون في العلم على القولين في الآية.

وخصومهم يعارضونهم في ذلك ويقولون أن هذه الآيات والأحاديث ظاهرة الدلالة على معانيها وليس فيها أي اشتباه بل يذهبون إلى أبعد من هذا وهو:

(1) قد لخصنا هذه الحجج لابن تيمية من العقيدة الحموية الكبرى من ص 11 إلى 26، ومن مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص 202، 203 في مسألة دعوى مخالفة النصوص لظواهرها. وقارن ابن تيمية السلفي د. هراس ص 157 : 159.

أنه ليس في القرآن ولا في الحديث لفظ لا يفقه معناه وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان صحابته على علم تام بجميع معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كلها.

وإذا فلابد لنا من معرفة رأي ابن تيمية في معاني هذه الألفاظ وما يعد من الآيات والأحاديث في نظره محكما وما يعد منها متشابها وهو يوضح لنا ذلك في رسالة خاصة سماها (الإكليل في المتشابه والتأويل)[1].

هذا فضلا عما يوجد متفرقا في كتبه الأخرى خاصا بهذه المسألة.

وخلاصة رأيه أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من المتشابه فالإحكام:-

1- إما في التنزيل: ويقابله ما يلقيه الشيطان مما نسخه الله وأزاله.

2- وإما في إبقاء التنزيل: ويقابله المنسوخ الذي هو رفع ما شرع.

3- وإما في التأويل ومعناه تمييز الحقيقة المقصودة حتى لا تشتبه بغيرها: ويقابله الآيات المتشابهات أي التي تشبه هذا وتشبه ذاك فتكون محتملة للمعنين.[2]

ويرى ابن تيمية:-

أن التشابه أمر نسبي إضافي فقد يشتبه على إنسان ما لا يشتبه على غيره، وقد يكون في القرآن آيات كثيرة لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلا عن غيرهم، وليس ذلك في آية معينة، بل قد يشكل على هذا ما يعرفه ذاك وذاك، تارة قد يكون لغرابة في اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره، وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب، ولكن ذلك لا يعني أن معرفة المعنى المقصود من هذه الآيات مستحيل لا يمكن دركه كما يدعي ذلك من يدعيه من المتكلمين.[3]

وأما لفظ التأويل فيقول ابن تيمية إن له في عرف السلف معنيين:-

1- وهي الرسالة الأولى في مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ 2 وتبدأ من ص 1 : 36.

(2) مجموعة الرسائل الكبرى جـ 2 ص 7، 8 مكتبة أنس بن مالك، 1400هـ.

(3) تفسير سورة الإخلاص ص 258 : 260 ابن تيمية. دار الريان للتراث.

1- أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين، وهذا هو الذي عناه مجاهد حينما قال إن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره (القول في تأول قوله كذا وكذا) (واختلف أهل التأويل في هذه الآية) ونحو ذلك ومراده التفسير.

والقرآن كله بهذا المعنى -محكمه ومتشابهه- يمكن تأويله عند ابن تيمية ليس فيه شيء لا يمكن فهمه ومعرفة المراد منه بل وما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون في معناها، وبينوا المراد منها.

قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية أسأله عنها)، وقال ابن مسعود: (ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت)، وقال الحسن: (وما أنزل الله آية إلا ويجب أن يعلم ما أراد بها.

ولهذا كانوا يجعلون القرآن محيطا بكل ما يطلب من علم الدين.[1]

وينكر ابن تيمية على من يقول أن التشابه يكون في معنى اللفظ بحيث لا يعلم المراد به إلا الله تعالى، ويرى أن معنى هذا أن الله أنزل على نبيه كلاما لم يكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل ولا غيرهما، وهذا قدح في النبي صلى الله عليه وسلم وفي القرآن إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله بيانا وهدى ونورا وشفاءا وأمرنا أن نتدبره ونعلقه كله لم يستثن منه شيئا لا يتدبر ولا يعقل.

وأمر الرسول أن يبين للناس ما نزل إليه وأن يبلغهم البلاغ المبين.

فلو كان في القرآن شيء لا يفقه معناه لم يكن هناك معنى للأمر بتدبره وعقله ولم يكن الرسول حينئذ بين للناس ما نزل إليهم ولا بلغ البلاغ المبين، وحينئذ يمكن لكل ملحد ومبتدع أن يقول الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي وليس في النصوص ما يناقض ذلك لأنها مشكلة

---

(1) الموافقة على هامش منهاج السنة جـ 1 ص 120. ابن تيمية. وكرر هذا الكلام في معظم كتبه تقريبا.

متشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم معناه لا يستدل به، وفي هذا سد لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء.[1]

وكما قلت سابقا أدخل ابن تيمية نفسه في أحكام وجدال حتى على الله عز وجل حيث يقرر أن:

الكلام إنما يقصد به إفهام المخاطب، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثا وباطلا، والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل العبث والباطل، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزله على خلقه لا يريد به إفهامهم.[2]

2- وأما المعنى الثاني للتأويل:

فهو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلبا (أمرا أو نهيا) فتأويله نفس فعل المأمور به وترك المحظور كما قالت عائشة رضي الله عنها: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده)) سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اغفر لي يتأول القرآن) نفهم أن هذا هو تأويل قوله تعالى﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ﴾.

وإن كان الكلام خبرا فتأويله نفس الشيء المخبر به، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الأخر هو نفس الحقيقة التي يخبر عنها، وذاك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، وتلك هي المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، فإن أحدا لا يعرف كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ولا يقف على كنه ذات وصفاته غيره، وهذا في نظر ابن تيمية هو ما يجب تفويض العلم فيه إلى الله عز وجل.[3]

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لقرينة، فيدعي ابن تيمية أن هذا في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم، وأن هذا التأويل لدى هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل.

---

(1)المصدر نفسه ص 118 وكرر ذلك في معظم كتبه تقريبا كالحموية ومجموعة الرسائل والمسائل وغيرهما.

(2) تفسير سورة الإخلاص ص 258 : 260.

(3) الموافقة جـ 1 ص 119، 120 على هامش منهاج السنة.

يقول ابن تيمية في (رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل) ص 17: فإن التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم، هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف، فإذا قال أحد منهم: هذا الحديث أو هذا النص مؤول أو هو محمول على كذا قال الأخر: هذا نوع تأويل، والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي أدعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات، إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل أو ذم التأويل، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول، وقال الأخر: بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائز عند المصلحة ويترك عند المصلحة، أو يصلح للعلماء دون غيرهم إلى غير ذلك من المقالات والتنازع.[1]

ولقد حكم ابن تيمية على أن هذا التأويل للمتأخرين باطل عند الأئمة. فقال: فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل.[2]

وهكذا هناك تأويلان:-

تأويل منفي: هو تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقة خبرها إلا الله عز وجل، وهو الذي اختص الله به فحقيقة ذاته وصفاته من علمه وقدرته وسمعه وبصره ...إلخ.

وتأويل معلوم: وهو الأمر الذي يعلم العباد تأويله وهذا كقوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ﴾ الأعراف 53. وقوله: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥ﴾ يونس 39 فإن المراد، تأويل الخبر الذي فيه عن المستقبل فإنه هو الذي ينتظر ويأتي. لما يأتهم.[3]

وأن مذهب السلف عند ابن تيمية هو إثبات المعنى ونفي الكيفية.

---

(1) الإكليل في المتشابه والتأويل مجموعة الرسائل الكبرى جـ 2 ص 17.

(2) الإكليل ص 22.

(3) الإكليل ص35، 36.

يقول: "وكذلك الأئمة كانوا إذا سئلوا شيئًا من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك ابن أنس لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه:5) كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.[1]

بقيت نقطة مهمة في مذهب ابن تيمية في الصفات الخبرية وهي موقفه من المجاز في اللغة العربية والقرآن الكريم.

يقول ابن تيمية في كتاب "الإيمان":

"تقسيم الدلالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها أن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة، فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ.

وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزعي وأبي حنيفة والشافعي، بل لا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم.

وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية.[2]"

ويمضي ابن تيمية في حديثه المستغرق عن هذا الموضوع ويتهم من يستعملوه بمخالفة العقل ومبتدعة في الشرع، وأنهم يتكلون بغير علم. فيقول في نفس الكتاب (الإيمان) :

"ثم يقال ثانيًا:

هذا التقسيم لا حقيقة له، وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول بل يتكلم بلا علم، فهم مبتدعة في الشرع،

---

(1) الإكليل ص32.

(2) الإيمان لابن تيمية ص64 دار الحديث تحقيق ومراجعة هاشم محمد الشاذلي.

مخالفون للعقل وذلك أنهم قالوا: الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز المستعمل في غير ما وضع له، احتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر. "[1].

ومن هنا يتبين في نظره أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بينهما، وحينئذ فكل لفظ في كتاب الله ورسوله مقيد بما يبين معناه. حيث يقول:

"فتبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وحينئذ فكل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس في شيء من ذلك مجاز، بل كله حقيقة.[2]"

ولا يزال يكرر هذه الحقيقة عنده:

"فلا مجاز في القرآن بل تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف.[3]"

يقول الدكتور عبد العزيز بحيري:

"وليس لابن تيمية هدف من وراء: إنكاره المجاز في اللغة والقرآن الكريم بتلك الدعوى – بعد أن أوجب تفسير المتشابه- إلا إفساح الطريق لكيفية تناوله لآيات الصفات وفهمها على ظاهرها اللغوي من غير تأويل، ذلك الظاهر المعروف والمشهور والمتبادر من اللفظ، ومن ثم فلن يستطيع سلفي أو خلفي أن يدعي أن ظاهر الألفاظ غير مراد، وإنما المراد معنى آخر يليق بجلال الله تعالى وتقدس.

وفي سبيل نصرة إنكار المجاز فإنه يقسو قسوة بالغة لا مبرر لها على المخالفين وينعتهم بعدم الفهم وقلة العلم، ومخالفة الشرع وقواعد العقل[1] كما ذكرنا منذ قليل. وفي رد ذلك الادعاء وبيان بطلانه نقول:-

(1) المصدر نفسه ص70.

(2) الإيمان لابن تيمية ص78. دار الحديث تحقيق ومراجعة هاشم محمد الشاذلي.

(3) المصدر نفسه ص83.

أننا إذا سلمنا جدلا بصحة ما قاله ابن تيمية من أن ذلك الاصطلاح لم يظهر إلا بعد المائة الثالثة، فليس هناك ما يمنع من أن يكون العرب قد استعملوا في أساليبهم بعض الكلام فيما وضع له، وبعضه في غير ما وضع له، ثم جاء بعد من سمى الأول حقيقة، والثاني مجازًا، فإن العرب قد نظمت شعرها على الأوزان المختلفة ثم جاء من سمى هذه الأوزان بحورًا وسمى بعض البيت عروضًا، وبعضه ضربًا، وبعضه قافية،... إلى آخر ما هو معروف في اصطلاحات العروضيين وهذا هو الشأن في سائر العلوم.[2]

فليس من الضروري إذن أن يرد لفظ المجاز بعينه عن السلف مادام أنه اصطلاح والمصطلحات غالبًا ما تتأخر في الظهور عن موضوعات الفنون.

ومع ذلك، فقد وضح بعض الباحثين المتخصصين من خلال دراسة جادة ومتأنية بطلان دعوى إنكار المجاز في اللغة والقرآن الكريم، وأثبت أن المجاز بلفظه ومعناه قد عرف في مباحث الرواد الأوائل وقبل انقضاء القرن الثالث وذلك عن طريق النصوص الواضحة الدلالة والمأثورة عن:

- إمام النحاة سيبويه (عمر بن عثمان المتوفى في أواخر القرن الثاني الهجري في مؤلفه الموسوم بـ (الكتاب).
- وأبو زيد القرشي (محمد بن أبي الخطاب المتوفى سنة 170 هـ في مؤلفه (جمهرة أشعار العرب).
- والإمام محمد بن ادريس الشافعي –رضي الله عنه المتوفى سنة 204هـ في كتابه (الرسالة).
- وأبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة 209 في كتابه (مجاز القرآن).

---

(1) قيام الحوادث بذاته تعالى بين النافين والمثبتين دكتور عبد العزيز بحيري رسالة دكتوارة مخطوط بكلية أصول الدين القاهرة ص524 سنة 1991م.

(2)ابنتيمية ليس سلفيًا تأليف الشيخ منصور عويس ص32 نشر دار النهضة العربية الطبعة الأولى 1970م.

- والجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر المتوفى سنة 255 هـ في كتابيه (البيان والتبيين) ، (الحيوان).
- وابن قتيبة (أبي عبد الله بن مسلم المتوفى 276 هـ في كتابيه (تأويل مشكل القرآن) ، (تأويل مختلف الحديث).
- وأبي عباس المبرد (محمد بن يزيد البصري المتوفى سنة 285هـ في كتابه (الكامل)
- وما نقله ابن تيمية وغيره من الحنابلة عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.
- وما نقله ابن رشيق في كتابه (العمدة) من أقوال كل من أبي عمرو بن العلاء (زيان ابن العلاء) بن عمار التميمي أحد القراء السبعة المتوفى سنة 154هـ، وابن الأعرابي (أبو عبد الله بن زياد من أكابر أئمة اللغة بالكوفة والمتوفى سنة 231هـ
- وما نقله فخر الإسلام البزدوى من تخريجات مجازية للإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد – رضي الله عنهم-
- وهذه النصوص أكثر من أن تحصى في هذا الموضوع فليرجع إليها من يشاء.[1]
- وهذا كله يقدح في صحة ادعاء ابن تيمية ومن شايعه[2]. في ذلك من أن المجاز بدعة مستحدثة لم يعرف إلا بعد القرون الثلاثة الأولى.

---

(1) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع د. عبد العظيم المطعني. والكتاب مكون من جزأين ويقع في قرابة خمسين ومائة وألف من الصفحات حسب طبعته الأولى. وقد عنى فيه المؤلف بالرد على دعاوي ابن تيمية ومن تبعه كابن القيم وذلك بدراسة النصوص المأثورة عن الأدباء والبلاغيين والنقاد والمفسرين والمحدثين والفقهاء والأصوليين من هؤلاء الأئمة الأعلام وغيرهم.

(2) انظر مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم اختصره محمد بن الموصلي ص285 مكتبة المتنبي القاهرة.

المجاز معروف منذ الرسول - صلى الله عليه وسلم -

ويكفي أن أقدم في هذا المقام موقفين لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتبين من خلالهما أن الرسول عليه السلام قد تحدث بأسلوب المجاز في أحدهما، وفسر القرآن الكريم من منطلق المجاز في الآخر.

أما الموقف الأول:-

فهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم لأمهات المؤمنين بعد أن سألنه أينا أسرع لحوقًا بك؟ فقال عليه السلام: "أسرعكن لحوقًا بي أطولكن يدًا"[1].

وفي قول الرسول صلى الله عليه وسلم "أطولكن يدًا" دلالة واضحة على وجود المجاز في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، بل ومن غير قرينة لفظية، حتى إن أمهات المؤمنين –رضي الله عنهن– فهمن من اليد: الجارحة، ومن الطول: ما هو ضد القصر، مما جعلهن يقسن أيديهن بالقصبة. قال البطليوسي: "فظنت عائشة رضي الله عنها أنها المرادة، فلما ماتت زينب قبلها علمن حينئذ أنه إنما أراد الطول الذي هو الفضل والكرم، وكانت زينب أكثرهن صدقة، والعرب تقول: فلان أطول يدًا من فلان إذا كان أكرم منه وأكثر بذلاً.[2]"

وقد نقل الحافظ بن حجر عن المهلب قوله: "في الحديث دلالة على أن الحكم للمعاني لا للألفاظ، لأن النسوة فهمن من طول اليد الجارحة، وإنما المراد بالطول كثرة الصدقة"[3].

وقال الحافظ بن حجر "وفيه جواز إطلاق اللفظ المشترك بين الحقيقة والمجاز بغير قرينة وهو لفظ (أطولكن)".[4]

1- البخاري: كتاب الزكاة، وقد عنون للباب الذي ورد فيه الحديث بكلمة (باب) وهو بعد باب فضل صدقة الشحيح الصحيح، والحديث من رواية السيدة عائشة رضي الله عنها (انظر فتح الباري ج7 ص34، 35) وأخرجه أيضًا الإمام أحمد في مسنده السيدة عائشة رضي الله عنها -12/6، وأيضًا النسائي في كتاب الزكاة باب فضل الصدقة -50/5.

(2) الإنصاف للبطليوسي: ص51، 52.

(3) فتح الباري ج7 ص38.

(4) فتح الباري ج7 ص37..

ومن قول الرسول صلى الله عليه وسلم ومن أقوال الشراح من أهل السنة والجماعة يتبين أن إنكار المجاز في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم هو مجرد مكابرة لم يلجأ إليها ابن تيمية إلا ليبرر وقوفه عند ظاهر الألفاظ في تفسيره لصفات الله تعالى.

وقد صدق الإمام الشوكاني حيث يؤكد وقوع المجاز في السنة وقوعًا كثيرًا ويقول: "والإنكار لهذا الوقوع مباهتة لا يستحق المجاوبة "[1].

أما الموقف الثاني:-

فهو ما رواه الإمام البخاري عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال:

لما نزلت "حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر" البقرة 187. عمدت إلى عقال أسود، وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي فقدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك فقال "إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار "[2].

وقد أورد الإمام البخاري الحديث مرة أخرى في تفسير سورة البقرة من طريقين عن عدي بن حاتم زاد في الأولى قوله صلى الله عليه وسلم "إن وسادك أذن عريض" وفي الرواية الثانية "إنك لعريض القفا" ثم قال: لا "بل هما سواد الليل وبياض النهار "[3].

فهذا الحديث النبوي الشريف شاهد على أن الصحابي قد حمل الألفاظ الواردة في الآية الكريمة على حقيقتها، وفسرها تفسيرًا لغويًا، فكان أن عمد إلى عقالين أحدهما أبيض، والآخر أسود، وجعلهما تحت وسادته ينظر إليهما بين حين وآخر حتى يستبين أحدهما من الآخر فينقطع عن الطعام والشراب ويبدأ وقت صيامه.

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني ص23 طبع مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الأولى 1937م.

(2) البخاري: كتاب الصوم باب قول الله تعالى "وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر (فتح الباري ج8 ص271– 272) وأخرجه الإمام مسلم كتاب الصوم باب أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر (صحيح مسلم بشرح النووي ج2 ص201. دار إحياء التراث العربي بيروت الطبعة الأولى 1342 هـ

(3) فتح الباري ج7 ص35.

ثم نرى الرسول صلى الله عليه وسلم، في إرشاده وتعليمه لذلك الصحابي والأمة يفسر الآية الكريمة على مقتضى الأساليب البيانية العربية التي نزل بها القرآن الكريم ولذا فإنه ينبه الصحابي إلى أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود، بياض النهار وسواد الليل.

ومن ثم فإن القاضي عياض يوضح أسباب ذلك الخطأ الذي وقع فيه عدي بن حاتم بأنه كان من الأعراب غير المخالطين على الدوام للنبي صلى الله عليه وسلم، وبأنه لم يكن صاحب فقه، أو لم يكن من لغته استعمال الخيط في الليل والنهار وقال: "وإنما المراد أن ذلك فعله وتأوله من لم يكن مخالطا للنبي صلى الله عليه وسلم، بل هو من الأعراب ومن لا فقه عنده، أو لم يكن من لغته استعمال الخيط في الليل والنهار، ولهذا أنكر النبي صلى الله عليه وسلم على عدي بقوله: "إن وسادك لعريض إنما هو بياض النهار وسواد الليل "[1]

بل إن قوله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات (إنك لعريض القفا) هو نوع من الكناية والمجاز واستعمال للفظ في غير ما وضع له وإن اختلف العلماء في توجيهه.

فالإمام الزمخشري قد تأوله على أنه كناية عن الغباوة والغفلة عن مدلول الكلام وقال: إنما عرض النبي صلى الله عليه وسلم قفا عدي لأنه غفل عن البيان، وعرض القفا مما يستدل به على قلة الفطنة "[2]

بينما نرى الإمام القرطبي ينكر مثل ذلك الاتجاه الذي يذهب إليه الزمخشري مبينًا أن حمل اللفظ على حقيقته اللسانية التي هي الأصل إن لم يتبين له دليل التجوز لم يستحق ذمًا ولا ينسب إلى جهل.. ثم وضح أن المراد بالقفا هو الوساد، أي أن الوساد الذي يغطي الليل والنهار لا يرقد عليه إلا قفا عريض للمناسبة "[3].

وقد علمنا أن في إحدى روايات الحديث قوله صلى الله عليه وسلم "وإن وسادك إذن لعريض" وأيا ما كان، فإن من البين الواضح أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فسر الآية

---

(1) صحيح مسلم بشرح النووي ج7 ص201.

(2) الكشاف للزمخشري ج1 ص231. نقلا عن قيام الحوادث بذاته تعالى رسالة دكتوراه د. عبد العزيز بحيري ص529.

(3) انظر فتح الباري ج8 ص472.

القرآنية على ما تقتضيه بلاغة اللسان العربي من المجاز والكناية، في حين أن الصحابي قد أخطأ في حمل اللفظ على حقيقته الموضوع لها مما جعل الرسول ينكر عليه ذلك.

ولذا فإن الإمام الشوكاني يؤكد أن مسألة نفي المجاز في القرآن الكريم عند الظاهرية هي من المسائل التي "جحدوا فيها جحودًا يأباه الإنصاف، وينكره الفهم ويجحده العقل "[1].

(1) إرشاد الفحول للشوكاني ص23.

ابن تيمية يستعمل المجاز ويؤول الآيات

إذا كان ابن تيمية قد أنكر المجاز في القرآن الكريم، وأوجب فهم الألفاظ على مقتضى مدلولها اللغوي فإن من المتناقض أن نرى ابن تيمية يلجأ إلى التأويل المجازي في معاركه الفكرية مع النصارى، وأبطاله ادعاءاتهم:

أنه لا مانع يمنع القول بالأب والابن والروح القدس، وأن ذلك لا يقتضي أن الله ثلاثة أشخاص، أو أن هناك ثلاثة آلهة، ويقولون: أنه على غرار ما يعتقده بعض المسلمين من إثبات اليدين، الوجه، والساق، والجنب، وغير ذلك مما يقتضي التشبيه والتجسيم مع أنهم ينفون التشبيه والتجسيم والجوارح والأعضاء...[1]

فقد كان من بين ما أجاب به ابن تيمية على تلك الدعوى هو تخريجه بعض آيات الكتاب العزيز على أساس من التأويل المجازي الذي أنكره متهما المؤولين بقلة العلم والفهم ومخالفة العقل والشرع.

فعند بيان قوله تعالى "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء" المائدة: 64 لم يستطع ابن تيمية أن يتخلص من التأويل المجازي فنراه يقول:

"واليهود أرادوا بقولهم: يد الله مغلولة أنه بخيل فكذبهم الله في ذلك وبين أنه جواد لا يبخل فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسورًا" الإسراء آية 29.

وهذه الآية﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ قد استدل بها ابن خزيمة على إثبات اليدين لله عز وجل[2]. وقد استدل بها أيضًا ابن تيمية في العقيدة الوسطية على إثبات اليدين لله عز وجل وقد

---

(1) انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج3 ص138 -139 مطابع المجد التجارية.

2- التوحيد لابن خزيمة ص11 دار الكتب السلفية ط الثانية 1403 هـ.

تابعه شارح العقيدة الواسطية مؤكدًا إثبات يدين مبسوطتان بالعطاء ويقول: "ترى لو لم يكن لله يدان على الحقيقة هل كان يحسن هذا التعبير ببسط اليدين؟ ألا شاهت وجوه المتأولين[1].

ويستطرد الدكتور عبد العزيز بحيري في بيان ما يشير إليه هذا التساؤل من الشيخ هراس فيقول: وربما يشير بهذا التساؤل.

إلى أسلوب الكناية في البلاغة العربية حيث القرينة فيها غير مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، ومن الميسور الإجابة على ذلك إذا علمنا أن الكناية في الاصطلاح هي "اللفظ الذي يراد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى، وإيضاح ذلك أن المتكلم قد يريد إفادة معنى من المعاني فلا يذكره بلفظه الصريح الذي وضع له في أصل اللغة، بل يتوصل إليه بلفظ يدل على معنى من شأنه أن يكون متبؤا في التعقل والفهم للمعنى المراد، فالمعنى المتبوع هو المعنى الحقيقي للفظ، لكن ما يجب التنبيه عليه: هو أن البلاغيين يؤكدون في هذا المجال على أمرين:

الأول: أن المعنى التابع: هو المراد من اللفظ، وهو المقصود بالإفادة وبه يتعلق النفي والإثبات وإليه يرجع الصدق والكذب.

الثاني: أن قرينة الكناية وإن كانت مجوزة لإرادة المعنى الحقيقي إلا أن هذا لا يعني أن كل مثال لكناية يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي بل قد تمتنع إرادته إما لأنه غير متحقق في الواقع كما تقول كناية عن طول القامة: (فلان طويل النجاد) إذ يصح أن نقول هذا في شخص لا سيف له فضلاً عن أن يكون له نجاد.

أو لأن المعنى الحقيقي مستحيل في قوله تعالى﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾كناية عن الجود لأن اليد بمعناها الحقيقي مستحيل ثبوتها لله تعالى[2]

ويوضح ابن تيمية تلك الصورة المجازية بأنه "لما كان العطاء باليد يكون ببسطها صار من المعروف في اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء"[1]

1- شرح العقيدة الواسطية للشيخ هراس ص69.

(2) انظر البلاغة التطبيقية د. أحمد موسى ص231 -232 –مطبعة المعرفة الطبعة الأولى 1963م أ هـ

وهذا التأويل بعينه هو ما يقوله الزمخشري الذي يقف منه ابن تيمية موقف العداء والاستنكار في تفسيره لتلك الآية حيث يقول:

"غِلُ اليد وبسطُها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسورا" ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد، ولا غل، ولا بسط "[2].

ولهذا المجاز سر بلاغي أشار إليه ابن المنير في تعليقاته على الكشاف قال: "والنكتة في استعمال هذا المجاز تصوير الحقيقة المنسوبة بصورة حسية تلزمها غالبًا ولا شيء أثبت من الصور الحسية في الذهن، فلما كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحس ويلازمهما صورتان تدركان بالحس وهو بسط اليد للجود، وقبضها للبخل، عبر عنهما بلازمهما لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات"[3]

ومن بين الآيات التي أولها ابن تيمية تأويلا مجازيًا في ذلك الموضع قوله تعالى: "ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله" البقرة: آية 115.

فبينما نرى تلك الآية عند الإمام ابن خزيمة دالة على " أن له وجهًا يقبل به على المصلى "[4]

فإن ابن تيمية يؤولها مجازيا متابعا بعض السلف في ذلك ويقول:

"وهذا قد قال فيه طائفة من السلف فثم قبلة الله، أي فثم جهة الله، والوجه والجهة كالوعد والعدة والوزن والزنة"[5]

ومن بينها أيضًا قول الله تعالى "أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" الزمر آية 56. فبينما نرى ابن حامد يقول: "نؤمن بأن لله جنبًا بهذه الآية"[1] يقول ابن تيمية: "التفريط

---

(1) الجواب الصحيح ج3 ص143 -144.

(2) تفسير الكشاف للزمخشري ج1 ص509

(3) تفسير الكشاف ج1 ص509. هامش

(4) التوحيد لابن خزيمة ص11

(5) الجواب الصحيح ج3 ص144. وقارن الزمخشري حيث قال في تفسيرها "أي جهته التي أمر بها ورضيها" الكشاف ج1 ص134

ليس في شيء من صفات الله تعالى، والإنسان إذا قال فلان قد فرط في جنب فلان أو جانبه لا يريد به أن التفريط وقع في شيء من نفس ذلك الشخص بل يريد أنه فرط في جهته وفي حقه"(2).

هذه كلها تأويلات مجازية للآيات المتشابهة ذكرها ابن تيمية من بين ما أجاب به على ادعاءات النصارى، وهو عين ما قاله الزمخشري في تفسيره لتلك الآيات مما يظهر تناقض ابن تيمية في إنكاره المجاز في القرآن الكريم.

ونضيف إلى ذلك: تأويله للآيات الدالة على معية الله عز وجل كقوله تعالى: "هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير" سورة الحديد آية 4.

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ سورة التوبة آية 40.

فقد ذهب ابن تيمية إلى أن هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد ويقول:

"فلما قال يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم شهيد عليكم مهيمن عليكم عالم بكم... وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم (لا تحزن إن الله معنا) كان هذا أيضًا حقًا على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم المعية هنا الاطلاع والنصر والتأييد"(3)

وفي موضع آخر يورد هذا التأويل على أنه قول السلف قاطبة ويقول:

---

(1) دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص25. مكتبة الكليات الأزهرية.

(2) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج3 ص146، وقارن الزمخشري ج4 ص137. حيث يقول في الكشاف: والجنب الجانب يقال أنا في جنب فلان وجانبه وناصيته، وفلان لين الجنب والجانب، ثم قالوا: فرط في جنبه أو في جانبه يريدون في حقه تعالى: أي ما يحق له سبحانه ويلزم وهو طاعته".

(3) الحموية الكبرى ابن تيمية ص103 مطبعة المدني. القاهرة تقديم محمد عبد الرازق حمزة.

"ثبت عن السلف أنهم قالوا هو معهم بعلمه وقد ذكر ابن عبد البر وغيره: أن هذا إجماع من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولم يخالفهم فيه أحد يعتد بقوله، وهو مأثور عن ابن عباس، والضحاك، ومقاتل بن حيان، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل وغيرهم "[1]

والملاحظ من نصوص ابن تيمية أن التأويل ثابت في موضعين:-

- حيث فسر معية الله تعالى مع خلقه عموما في قوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم": بأنها معية علم واطلاع.

- حيث فسر معية الله مع رسوله صلى الله عليه وسلم وصحبه في قوله تعالى: "لا تحزن إن الله معنا" بأنها معية نصر وتأييد.

والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي في قوله تعالى "وهو معكم أين ما كنتم" لفظية، والقرينة في قوله تعالى ﴿لَا تَحْـزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ﴾حالية، فعلمنا باستحالة كون ذات الله مع الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه في الغار لاستحالة المكان والتحيز في حقه تعالى هو الذي دلنا على أن المعية هنا معية نصر وتأييد.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن –بعد أن انعدم وجه إنكار المجاز والتأويل- إذا كانت قرينة الحال قد أوجبت تفسير المعية عند ابن تيمية على أنها معية نصر وتأييد فلم لا تكون قرائن الحال وغيرها من القرائن اللفظية من الآيات المحكمات كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾مانعة من إرادة المعنى الظاهر في غير ذلك من النصوص المتشابهة. فحقًا ما قاله الإمام الرازي:

"انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والتحيز فإذن قوله تعالى "وهو معكم" لابد فيه من التأويل وإذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع "[2].

(1) شرح حديث النزول ص126 منشورات المكتب الإسلامي.

(2) التفسير الكبير للرازي ج8 ص86.

وقد ذكر أبو حيان أيضًا أن تأويل هذه الآية "حجة على منع التأويل في غيرها، مما يجري مجراها من استحالة الحمل على ظاهرها".[1]

بقيت عدة نقاط مهمة تتعلق بموضع الصفات الخبرية وقد أشرنا سابقًا أننا سنتكلم فيها منها:

موقف الإمام أبي الحسن الأشعري بين الإثبات والتنزيه وما سبب سيطرة مذهبه وانتشاره في العالم الإسلامي حتى الآن، وما موقف الإمام أبي حامد الغزالي من قضية هذه الصفات وما هو موقف السلف عنده وشرحه، وهل هناك من الحنابلة من ينقض قول ابن تيمية وغيره من المشبهة من الحنابلة في هذا الموضوع. مثل ابن الجوزي وغيره. وهل قول ابن تيمية هذا ومذهبه في الصفات الخبرية يوهم التشبيه وهل فيه شيء من التناقض؟ وهل رأيه هذا هو رأي السلف الصالح رضوان الله عليهم؟ وأخيرًا ما هو الرأي السليم والصحيح في هذا الموضوع شرعًا وعقلاً؟

1- موقف أبي الحسن الأشعري بين الإثبات والتنزيه:

"يبدو الأشعري في كتابه "الإبانة" حريصًا كل الحرص على ادعائه الانتماء إلى أحمد ابن حنبل رضي الله عنه، فهو يكثر من مدحه ويشيد بمنهجه ويدافع دفاعًا حارًا قويًا عن جميع ما قاله وقرره. بل يحاول في قوة إثبات الوجه واليدين إلى غير ذلك كما فعل، ويقول باستواء الله على العرش من غير كيف كما قال، ويرد على المعتزلة والحرورية والجهمية الذين يريدون صرف الآيات الواردة في ذلك عن معانيها الظاهرة. كما أنه لا يتحدث عن "التنزيه" بأسلوب صريح، ولا عن "نظرية الكسب" أصلا، ويسوق فيه الكلام أيضًا عن "البعث" ومشكلة الخاص والعام و"الوعد والوعيد" كما أنه لا يبين رأيه في "التعديل" والتجوير بإسهاب وكذلك رأيه في "الإيمان"[2].

---

(1) تفسير البحر المحيط لابن حيان ج8 ص217. دار الفكر بيروت الطبعة الثانية 1978م

(2) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام أبي الحسن الأشعري تقدم د. حمودة غرابة ص3 مقدمة الكتاب.

مما جعل الباحثين الذين اعتمدوا على كتابة هذا في حيرة من أمره، فبعضهم اقتصروا في تقديره وتقويم مذهبه على ذلك، ثم عجبوا في النهاية من تلك الشهرة التي واتته من غير أن يكون لها ما يبررها تبريرا قويا في كتابه "الإبانة" بل لعل عجبهم قد ازداد حين ادعى مؤرخو الفكر أن الأشعري هو الذي وضع أساس المذهب السائد اليوم باسم "الأشاعرة" وقد حملهم ذلك على التماس أسباب نجاح الأشعري في غير مذهله، فردوا ذلك النجاح إلى مركز أسرته، وشخصيته الروحية، وقدرته على الجدل، وكراهة الشعب للمعتزلة، ورغبة الأمة في أن ترى من أبنائها من يقارعهم بالحجة ويهزمهم بالمنطق والبرهان، كما حملهم ذلك على الحكم بوجود هوة سحيقة بين مذهب الأشعري ومذهب الأشاعرة رغم ادعائهم أنهم أتباعه المخلصون وتلاميذه المحبون.

ولكن البعض الآخر من الباحثين لم يقتصر على "الإبانة" في دراسته بل استثار في ذلك ما كتبه الثقات من العلماء كالباقلاني والشهرستاني عن مذهبه ومن هؤلاء المستشرق الهولاندي "فنسنك" الذي وضع الصورة المأخوذة من "الإبانة" عن مذهبه إلى جانب الصور العقلية التي رواها هؤلاء العلماء عنه.ثم تساءل في النهاية: أيمكن أن يكون الأشعري ذا وجهين، أم أن أتباعه قد تقولوا عليه؟ ثم رجا في النهاية أن يوجد من كتابات الأشعري نفسه ما يؤيد تلك الصورة. التي رواها أباعه عنه والتي تصرح "بالتنزيه أو الكسب" حتى يتضح مذهبه ويقوى تعليله ويكون جديرًا بشهرته ومركزه، فتتجلى لنا تلك الشخصية التي ينسب إليها أنها وحدها التي مكنت الإسلام من اتخاذ طريق وسط بين النقل والعقل أو بعبارة أخرى[1] بين الحشوية والمعتزلة.

وشاءت إرادة الله أن يوجد ذلك المؤلف وهو "كتاب اللمع". فالأشعري في هذا الكتاب يبدو أعمق تفكيرًا وأسلم منهجا وأشد عناية بالأدلة العقلية إلى درجة التعقيد أحيانا. والأشعري في "كتاب اللمع" لا يذكر الإمام أحمد رضي الله عنه ولا يشيد بمنهجه، بل هو على العكس من ذلك يهاجم في قسوة أولئك الذين يضيفون بالنظر والاستدلال وهم "الحنابلة" ويحاول جاهدًا الاستدلال على صحة ذلك من القرآن والسنة المطهرة.

---

(1) اللمع في مراد على أهل الزيغ والبدع للإمام أبي الحسن الأشعري. تقديم دكتور حمودة غرابة ص3، 4.

والأشعري أيضًا في "كتاب اللمع" لا يتعرض لذكر الوجه واليدين والاستواء على العرش كما فعل في "الإبانة" بل يهمل ذلك إهمالا تامًا. ويزيد على ذلك التصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية ونفيه عن الله أن يكون مشابها للحوادث.

كما يتحدث في أسباب عن "نظرية الكسب" وبعض المسائل التي أهليها في الإبانة "كمشكلة" "البعث" و "الإيمان" و "الكبيرة" و "الوعد والوعيد" و "الخاص والعام" بما لا يخرج في أساسه عن مذهب الأشاعرة.

وسوف يلمس القارئ بعد مطالعة "كتاب" "اللمع" السر في نجاح الأشعري وأنه كسب الشهرة عن أسباب ذاتية أصلية فيه وأن مذهبه قد نال هذه المكانة الرفيعة لأنه مذهب يرضى خاصة الأمة ولا يصعب على عامتها.

وسوف يجد أن الخلاف بينه وبين أتباعه لم يمس آية مسألة جوهرية، وإنما هو خلاف في طريقة الاستدلال.

ولكن ذلك يعني أن هناك صورتين مختلفين عن الأشعري. صورة يحددها "اللمع" وأخرى يحددها "الإبانة" فهل يوجد بين الصوتين تناقض؟ وإذا كان فهل قررهما الأشعري في زمان واحد فيكون متناقضًا في نفسه، أم أن ذلك يعود إلى مرحلتين مختلفين في تطوره الفكري بعد تحوله عن مذهب المعتزلة؟ وإذا كان كذلك فأي المرحلتين هي الأسبق: مرحلة اللمع أم مرحلة الإبانة؟

يرى مكدونالد وتربين والسلفية أيضًا أن الصورتين مختلفتان اختلافا بينا، ويرون مع ذلك ان مرحلة "الإبانة" كانت هي المرحلة الأخيرة التي انتهى إليها رأي الأشعري وعلى ذلك جولد زيهر أيضًا.

وإن كان مكدونالد والسلفية على خلاف في تعليل تحوله عن الصورة العقلية التي يصورها "اللمع" إلى الصورة السلفية التي يصورها "الإبانة"

فكمدونالد يرى أنه اضطر إلى ترك الصورة العقلية وإثبات الوجه واليدين وغير ذلك بعد رحيله إلى بغداد في أخريات حياته ووقوعه تحت نفوذ الحنابلة. ومعنى ذلك أنه اصطنع الصورة الثانية ليكسب بها رضا الحنابلة، وربما ليدفع شرهم أيضًا. فليست المسألة مسألة عقيدة، ولكنها

مسألة ملائمة للظروف ومراعاة لما تقتضيه. ولعل مما يشهد لذلك قول بعضهم: أن الأشاعرة قد جعلوا "الإبانة" من الحنابلة وقاية[1]. ولكن السلفية لا يرضيهم هذا التعليل، بل يقولون: إن الأشعري قد وصل إلى الحق على مراتب، فترك أولا مذهب المعتزلة إلى مذهبه العقلي فأصاب نصف الحق، ثم ترك أخيرًا مذهبه العقلي إلى مذهب السلف فأصاب الحق كله، ومات مرضيًا عنه وهذا يبدو مقبولا ولكنه سيظل فرضًا حتى يجد الدليل القاطع الذي يؤيده.[2]

يقول الدكتور حمودة غرابة:

الواقع أنني لا أرى أي تناقض بين الصورة التي يحددها "الإبانة" وبين الصورة التي يحددها "اللمع" لأن مدح الإمام أحمد والرد على المعتزلة والحرورية والجهمية في إنكارهم الوجه واليدين والاستواء على العرش في الإبانة مع السكوت عن ذلك في اللمع، لا يعتبر تناقضًا، لأن الأشعري يتناقض حقا إذا نفي ذلك نفيا قاطعا في كتابه "اللمع" ولكن الرجل لم ينف بل سكت، والسكوت عن تقرير رأي في مؤلف لا يعتبر مناقضًا لتقريره في مؤلف آخر. نعم الأشعري قد صرح في كتابه "اللمع" بالتنزيه ومخالفة الله للحوادث، فهل يلزم من ذلك أن يكون متناقضًا إذا أثبت الوجه واليدين والاستواء مثلا في كتاب "الإبانة"؟ نعم يلزم ذلك إذا أثبت وجها مماثلا لوجهنا، ويدا مماثلة ليدنا واستواء مشابهًا لاستوائنا، ولكن الأشعري قد أثبت ذلك في "الإبانة" مع التصريح في أكثر من موضع بأن ذلك إنما هو "بلا كيف" ومعنى ذلك نفي المماثلة وعدم التعارض مع فكرة التنزيه.

---

(1) اللمع. المقدمة د: حمودة غرابة ص5، 6، 7 بتصرف.

(2) ربما يؤيد هذا ما ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفترى عن عقيدة الأشعري من أنه يعتقد بالاستواء والنزول واليدين والوجه إلخ انظر ص150 تبين كذب المفترى دار الفكر المعاصر بيروت دمشق. ولكن د. حمودة غرابة قال عن هذا الكتاب أنه محاولة لم تنجح في إعطاء صورة علمية تحليلية عن شخصيةالأشعري ومع ذلك فالكتاب مملوء بالرؤى والبشارات والأشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمي "انظر كتاب" "الأشعري" د. حمودة غرابة مكتبة الخانجي مصر ص4 التقديم للكتاب.

ويستطرد الدكتور حمودة غرابة في شرح رأيه في هذا الموقف وتوفيقه بين الموقفين قائلاً: بل إنني أعتقد أن الصورة السلفية كما اعتنقها الصحابة والإمام أحمد وربما ابن تيمية[1]. والوهابيون لا تتعارض إلا قليلا جدًا مع مذهب الأشاعرة الذين أولوا هذه الأشياء، أعني الوجه واليدين والاستواء إلى غير ذلك، بالذات والقدرة والاستيلاء مثلا لأن السلف مؤولون كالأشاعرة تمامًا. أقصى ما هنالك أن المراد بالوجه مثلا على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذي نعرفه غير مراد، وأن المراد عند الأشاعرة هو الذات مثلا مع القطع بأن الوجه الذي نعرفه غير مراد. وهذا يعني إجماع الجميع على التنزيه ونفي الوجه المعروف مثلا، وهذا يعني التأويل عندهم جميعًا. ولكن ما المراد بالوجه؟ يقول السلفية: هو وصف لله أجراه على نفسه، فهو أعلم بمدلوله، ويقول الأشاعرة: إنه لفظ عربي، وحيث قد استحال المعنى الحقيقي فليكن المعنى المجازي الذي يناسب عظمة الله هو المقصود. فهما متحدان في التنزيه والتأويل، وهذا هو المهم في العقيدة، وما عدا ذلك فشيء لا يستحق خصامًا ولا اختلافًا ولعل من الخير لهذه الأمة أن نفهم هذه الحقيقة واضحة جلية[2].

يقول المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" ص295:-

(1) نحن نرى أن ابن تيمية يختلف في موقفه عن هذا الفهم حيث يرى أن الظاهر من اللفظ مراد على معنى يليق بذات الله عز وجل، ومن قال أن الظاهر غير مراد عنده فقد أخطأ، فهو يثبت الظاهر على معنى يليق بالله عز وجل، فيبدوا في مذهبه التناقض. كيف يثبت الظاهر ثم يكون على معنى يليق بالله عز وجل؟ كما يبدوا في عقله شبهة تشبيه حيث يقول: إن الله ولا رسوله لم يتكلم عن المشبهة والتشبيه، وإنما تكلم عن المعطلة والجهمية، كما سنعرف وأن التوراة والإنجيل كلها تشبيه ومع ذلك لم يتحدث الرسول مع اليهود بل أقرهم على ذلك.

(2) مذهب السلف عند د. حمودة وعند الأشاعرة يخالف مذهب السلف عند ابن تيمية، فمذهب السلف عند ابن تيمية كما ذكرنا هو: إقرارها على ظاهرها على معنى يليق بجلال الله وذات الله عز وجل، وأن الظاهر مراد. أما عند الأشاعرة فمذهب السلف هو أن الظاهر غير مراد وأن المعنى لا يعلمه إلا الله وهو التفويض أو التأويل على معنى يليق بذات الله تعالى.

"أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية، وإنا لنشهد تسابقا في نشر كتب الأشعري وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ويسمي أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية، ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة.

وهكذا السيطرة والغلبة لمذهب الأشاعرة ذلك وأن ابن تيمية يختلف مع الإمام الأشعري والأشاعرة وخاصة المتأخرين منهم كالغزالي والرازي في مسألتين مهمتين كما يقول الدكتور حمودة غرابة في آخر كتابه "الأشعري" ص199، 200:

الأولى: مسألة الآيات الواردة في الممتنعات العقلية فإن الغزالي وغيره قد اتفقوا على تأويلها نزولا على الدليل العقلي، وفي ذلك خلاف ابن تيمية الذي لا يرى تقديم العقل على النص ويرى في ذلك خطأ منهجيًا لا يصح السكوت عليه، بل يجب أن يقدم النص بحسب مدلوله العربي أولا، وإن كان يلزمه احترام أحكام العقل لأنه قد سمح باستعماله في تأييد الشرع.

2- الثانية: مسألة الصفات الخبرية. كالوجه واليدين والاستواء على العرش مثلا، فإن الأشعري والباقلاني وإن كانا قد أثبتا هذه الصفات بلا كيف كما فعل أحمد ابن حنبل رضي الله عنه فإن إمام الحرمين ومن تابعه كالغزالي والآمدي قد قالوا بتأويلها، أما ابن تيمية فإن رأيه في الصفات عامة يتلخص في إثبات كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله، ولكن ما معنى هذا الإثبات عنده؟

هل نفهم من هذه الصفات ما نفهمه نحن من هذه الصفات إذا أطلقت علينا فيكون ابن تيمية مجسمًا كغلاة الحنابلة والحشوية وبعض رجال الحديث والتفسير من الظاهرية أم أنه أثبت جميع ذلك كما فعل ابن حنبل من غير تكييف ولا تمثيل.

إذا كان ابن تيمية يثبت هذه الصفات كما جاءت في اللغة وكما تطلق علينا كما يرجح ذلك من نصوصه فإن المذهب بذلك يكون ساقطًا عن درجة الاعتبار ومستحقًا للإهمال بل المحاربة.

وإن كان ابن تيمية يرى إثبات ذلك بلا كيف ولا مماثلة فابن تيمية مؤول لا محالة لأن الله إذا أخبر عن نفسه بقوله "يد الله فوق أيديهم" فإن أراد ابن تيمية من الآية الجارحة فقد أراد الحقيقة

فصار مجسمًا، وأن قال الجارحة كما تفهمها ليست مقصودة هنا في هذه الآية بل المقصود هنا يد أخرى لا تشبه يدنا بل تخالفها في كيفيتها فهو مؤول لأن حقيقة اليد بما هي يد لغة هي ما نفهمه عرفًا من كلمة اليد إذا أطلقت وهي الباطشة المكونة من لحم ودم، ولذلك فأنا أرى أن ابن تيمية ومن تابعه على رأيه كالوهابية لم تضف إلى العقيدة جديدًا وإن هذا المذهب مشتمل على تضارب عقلي قد يكون بحاجة إلى أن تكتب عنه كتابة صريحة تكشف القناع عن حقيقته."[1]

وهكذا كل من يقرأ مذهب ابن تيمية يشعر بأن فيه نوعًا من التضارب والتناقض فهو يثبت الظاهر من اللفظ ثم يقول على معنى يليق بذات الله عز وجل. كيف ذلك؟ وإن قال أن الظاهر على ما يفهمه العامة غير مراد وإنما معنى يليق بذات الله فهو مؤول فهو قد فر من التأويل ليقع في تأويل آخر.

وبهذا قد اتضحت المسألة الأولى المتعلقة بموضوع الصفات الخبرية.

وأما المسألة الثانية فهي: ما موقف الإمام أبي حامد الغزالي من ميألة الصفات وتفسيره لموقف السلف عند الأشاعرة.

(1) الأشعري دكتور حمودة غرابة ص199- 200 مكتبة الخانجي بمصر.

حقيقة مذهب السلف عند الإمام الغزالي

يرى الإمام الغزالي أن حقيقة مذهب السلف -وهو الحق عنده- أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور:

التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة.

أما التقديس: فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها.

وأما التصديق: فهو الإيمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده.

وأما الاعتراف بالعجز: فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته.

وأما السكوت: فأن لا يسأل معناه ولا يخوض فيه، ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأنه في خوضه فيه مخاطر بدينه، وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر.

وأما الإمساك: فأن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق إلا بذاك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة.

وأما الكف: فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه.

وأما التسليم لأهله: فأن لا يعتقد أن ذلك أن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء.[1]

فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها.[2]

---

(1) إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي مجموعة رسائل الإمام الغزالي المجموعة الرابعة الرسالة الرابعة ص62- 63 دار اكتب العلمية بيروت لبنان.

(2) انظر المصدر السابق ص61 -62

ويبدأ الإمام الغزالي بشرح هذه الوظائف وظيفة وظيفة. فيذكر في شرح الوظيفة الأولى: أن معنى (التقديس) هو أن الإنسان المسلم إذا سمع اليد والأصبع وأن الله خمر طينة آدم بيده وأن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين احدهما وهو الموضع الأصلي أنها هو عضو مركب من لحم وعظم وعصب وأنها جسم مخصوص أي عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان وقد يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا كما يقال البلدة في يد الأمير. فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعًا ويقينًا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك جسمًا هو عضو مركب من لحم ودم وعظم وأن ذلك في حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس[1]

ومن نفي الجسمية عنه وعن يده وأصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث، وليعتقد بعده أنه معنى من المعاني يليق بذات الله عز وجل، وإن كان لا يدري ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلا، فمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه ألا يخوض فيه

وضرب الإمام الغزالي أمثلة أخرى في التقديس بالصورة والنزول وأن النزول قد يطلق على معنى آخر غير الانتقال من أعلى إلى أسفل كما قال تعالى "وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج" الزمر آية 6. وما رؤى البعير والبقر نازلا من السماء بالانتقال و هي مخلوقة في الأرحام ولا نزولها معنى آخر لا محالة كما قال الشافعي رضي الله عنه دخلت مصر فلم يفهموا كلامي، فنزلت ثم نزلت ثم نزلت فلم يرد به انتقال جسده إلى أسفل، فتحقق المؤمن قطعًا أن النزول في حق الله تعالى ليس بالمعنى الأول وهو انتقال شخص وجد من علو إلى أسفل فإن الشخص والخبر أجسام والرب جل جلاله ليس بجسم فإن خطر له أنه لم يرد هذا فما الذي أراد؟ فيقال له: أنت إذا عجزت عن فهم نزول البعير من السماء فأنت عن فهم نزول الله تعالى أعجز. فليس هذا

(1) يقصد الغزالي هنا المعنى الباطني المراد من هذه الألفاظ واللائق بعظمة وجلال الله عز وجل بدليل وجوب التقديس والتنزيه لله عز وجل.

بعشك فادرجي. واشتغل بعبادتك أو حرفتك واسكت، واعلم أنه أريد به معنى من المعاني التي يجوز أن يراد بالنزول في لغة العرب. ويليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته.(1)

وبعد أن شرح الإمام الغزالي الوظائف السبع التي تجب على العوام تجاه هذه الألفاظ أو الأخبار والآيات الموهمة للتشبيه. اختار هو مذهب السلف وانه هو الحق وأقام الدليل في رأيه على ذلك وأنه برهانان عقلي وسمعي.

والعقلي اثنان كلي وتفصيلي.

أما البرهان الكلي على أن الحق مذهب السلف فينكشف بتسليم أربعة أصول هي مسلمة عند كل عاقل.

الأول: أن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد وحسن المعاد هو النبي صلى الله عليه وسلم.

والثاني: وأنه صلى الله عليه وسلم أفاض إلى الخلق ما أوحي إليه من صلاح العباد في معادهم ومعاشهم، وأنه ما كتم شيئًا من الوحي وأخفاه عن الخلق.

الثالث: أن أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ودرك أسراره الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وأنهم تلقوا الوحي بالقبول والعمل به وحفظه ونشره.

الرابع: أنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البث والتفتيش والتفسير والتأول والتعرض لمثل هذه الأمور بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه.

أما البرهان التفصيلي فيقول: فمن يدعي أنه مخالف لتلك الوظائف السبع التي ذكرناها.

أما البرهان السمعي فطريقته أن نقول: أن الحق مذهب السلف وأن نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة والخوض فيه من جهة العوام ومن جهة العلماء بدعة مذمومة، وكان نقيضه وهو الكف سنة محمودة. فالبحث والتفتيش والسؤال عنه بدعة وإن كل بدعة مذمومة، وإن البدعة إذا كانت مذمومة كان نقيضها وهي السنة القديمة محمود.(2)

---

(1) إلجام العوام للغزالي ص62- 65

(2) إلجام العوام للغزالي ص92- 95

ويمضي الإمام الغزالي في شرح موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من هذه المتشابهات وأنه لم يشرحها ولم يوضحها، وعلام اعتمد الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك حتى لا تختلط في أفهام الناس وحتى لا يسيئوا الظن به صلى الله عليه وسلم.

فيقول: أن قال قائل: ما الذي دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى إطلاق هذه الألفاظ الموهمة مع الاستغناء عنها. أكان لا يدري أنه يوهم التشبيه ويغلط الخلق ويسوقهم إلى اعتقاد الباطل في ذات الله وصفاته، وحاشا منصب النبوة أن يخفى عليه ذلك. أو عرف لكن لم يبال بجهل الجهال.. وهذا أبعد وأشنع لأنه بعث شارحًا لا مبهمًا ملغزا، وهذا إشكال له وقْع في القلوب حتى جر بعض الخلق إلى سوء الاعتقاد فيه.. ومالت طائفة أخرى إلى اعتقاد الظواهر، وقالوا: لو لم يكن حقًا لما ذكرها أو لعدل عنها أو قرنها بما يزيل الإيهام.

والجواب: أن هذا الإشكال منحل عند أهل البصيرة، وبيانه أن هذه الكلمات ما جمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم دفعة واحدة وما ذكرها، وإنما جمعها المشبهة وقد بينا أن مجملها من التأثير في الإيهام والتلبيس على الأفهام ما ليس لآحادها المفرقة... فهي آحاد كلمات وما ذكر صلى الله عليه وسلم كلمة منها إلا مع قرائن وإشارات يزول معها إيهام التشبيه وقد أدركها الحاضرون المشاهدون، فإذًا نقل الألفاظ مجردة عن تلك القرائن أظهر الإيهام. وأعظم القرائن في زوال الإيهام المعرفة السابقة بتقديس الله تعالى عن قبول هذه الظواهر، ومن سبقت معرفته بذلك كانت تلك المعرفة ذخيرة له راسخة في نفسه مقارنة لكل ما يسمع فينمحق معه الإيهام انمحاقا لا يشك فيه[1].

ومع أن الإمام الغزالي يميل إلى الإثبات لهذه الصفات وأنه يميل إلى مذهب السلف. لكن ما يهمنا من هذا أن مذهب السلف عنده يخالف ما ذهب إليه ابن تيمية، فمذهب السلف عند الإمام الغزالي هو الكف عن التأويل والتقديس لله عز وجل، وأننا لم نكلف بمعرفة كنه ذلك، وأننا لا ندري ما الذي يريده الله عز وجل من تلك الألفاظ، فمذهبه مؤول إجمالا أما الخلف فمؤولون تفصيلا، والخلف لهم عذرهم فلو لم يوجد المشبهون ما أول الخلف هذه الآيات لو كانت حرارة

(1) انظر إلجام العوام للغزالي ص98- 99.

الإيمان بتقديس الله والكف والتسليم كما ذكر الغزالي ظلت موجودة دائمًا، ولكن أمام ظهور غلاة الحنابلة وأمام كتب التشبيه والتجسيم التي ظهرت، والقول بذلك ظهرت تأويلات الخلف من متأخري الأشاعرة كالرازي وغيره.

هذا ونختتم القول عن مذهب السلف عند الإمام الغزالي بقوله في إلجام العوام:....

"فإن قيل: فإذا سئل عن الفوق واليد والأصبع فبم يجيب؟

قلنا: الجواب أن يقال الحق فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم. وقال الله تعالى وقد صدق حيث قال: "الرحمن على العرش استوى" سورة طه الآية 5. فنعلم قطعا أنه ما أراد الجلوس والاستقرار الذي هو صفة الأجسام، ولا ندري ما الذي أراده ولم نكلف معرفته وصدق حيث قال: "وهو القاهر فوق عباده" الأنعام الآية 18 وفوقية المكان محال، فإنه كان قبل المكان، فهو الآن كما كان وما أراده فلسنا نعرفه وليس علينا ولا يُملك أيها السائل معرفته، فكذلك نقول ولا يجوز إثبات اليد والأصبع مطلقًا، بل يجوز النطق بما نطق به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي نطق به من غير زيادة ونقصان وجمع وتفريق وتأويل وتفصيل كما سبق، فنقول صدق حيث قال: "خمر طينة آدم بيده". وحيث قال: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن" فنؤمن بذلك ولا نزيد ولا ننقص، وننقله كما روي ونقطع بنفي العضو المركب من اللحم والعصب."[1]

وهكذا فمذهب الإمام الغزالي هو عدم التعطيل وأن التعطيل أكثر خطرًا في نظره من التشبيه. وأن دفع التشبيه بأقل مجهود بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وهو أقل خطرًا من التعطيل.

أما والآن قد انقلب الموقف واتضحت المواقف فنحن بخلاف الإمام الغزالي: أن التشبيه أخطر من التعطيل وأن من أول الصفات لم يعطل النص القرآني أو الحديث الشريف، وخاصة بعد ما اتضحت التفاسير على أساليب اللغة والبيان العربي. كالزمخشري والألوسي وغيرهم، وأن

(1) إلجام العوام الغزالي ص107- 108.

المقصود من اللفظ هو المعنى اللائق بذات الله عز وجل، وأعتقد أن هذا في المضمون لا يخالف الإمام الغزالي حيث قال بتقديس الله عز شأنه عن ظواهر هذه الألفاظ وأن هناك مع كل لفظ قرينة تمنعه عن ظاهرة وتكفي قرينة التقديس.

مخالفة ابن الجوزي لغلاة الحنابلة

هو الشيخ الإمام الحافظ العلامة أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الصديقي البكري المولود سنة عشر وخمسمائة في البصرة. وتوفى رحمه الله تعالى عليه في السابع من شهر رمضان سنة سبع وتسعين وخمسمائة له مؤلفات عدة منها زاد المسير في علم التفسير، المغني في علم القرآن، الموضوعات في الحديث، مشكل الصحاح.. ودفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة.[1].

وهذا الكتاب الأخير انبرى فيه الشيخ ابن الجوزي في الرد على المجسمة والمشبهة من غلاة الحنابلة وشرح موقف السلف وموقف الإمام أحمد بن حنبل. وهو أنه بين التفويض والتأويل في بعض الأمور. فيقول:

"وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد[2] وصاحبه القاضي أبو يعلي[3] وابن الزاغوني[4]: فصنفوا كتبًا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم عليه الصلاة والسلام على صورته

(1) مقدمة دفع التشبيهه د. أحمد حجازي السقا. تحقيق محمد زاهر الكوثري مكتبة الكليات الأزهرية.

(2) هو شيخ الحنابلة أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي الوراق المتوفى سنة ثلاث وأربعمائة كان من أكبر مصنفيهم له شرح أصول الدين فيه طامات سيورد المصنف بعضها ولديه تخرج القاضي أبو يعلي الحنبلي.

(3) هو القاضي أبو يعلي محمد بن الحسين بن خلف الفراء الحنبلي المتوفى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وفيه يقول أبو محمد التيمي ما معناه: لقد شان أبو يعلي الحنابلة شيئًا لا يغسله ماء البحر، على ما نقله ابن الأثير وأبو الفداء. وعزا في طبقاته إلى الإمام أحمد ما يبعد أن يصح عنه كل البعد، ونقل ابن بدران الدشتي في جزء إثبات الحد عن كتاب الأصول لأبي يعلي: هذا هو أفظع مما سينقله المصنف عنه في التشبيه على تضارب في أقواله بين تنزيه وتشبيه. ولا يخفى على الناظر أنه غير الحافظ أبي يعلي أحمد بن علي الوصلي صاحب المسند وراوي كتب أبي يوسف عن بشر بن الوليد.

(4) هو أبو الحسن على ابن عبد الله بن نصر الزاغوني الحنبلي المتوفى سنة سبع وعشرين وخمسمائة وهو من مشايخ المصنف وله في كتاب الإيضاح من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه.

فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذات، وعينين وفمًا ولهوات وأضراسا وأضواء لوجهه هي السُبحات، ويدين وأصابع وكفًا وخنصرًا وإبهامًا، وصدرًا، وفخذا وساقين ورجلين، وقالوا:

ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا يجوز أن يمس ويدني العبد من ذاته وقال بعضهم: ويتنفس، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل.

وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل. ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث.

ولم يقنعوا بأن يقولوا: "صفة فعل" حتى قالوا: "صفة ذات"، ثم لما أثبتوا أنها صفات، قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة "يد" على معنى نعمة وقدرة، ولا "مجيء وإتيان" علة معنى بر، ولطف ولا "ساق" على شدة.

بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر: هو المعهود من نعوت الآدميين. والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز، يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون: نحن أهل السنة.

وكلامهم صريح في التشبيه: وقد تبعهم خلق العوام. وقد نصحت التابع والمتبوع، فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وأمامكم الأكبر أحمد ابن حنبل –رحمه الله تعالى- يقول وهو تحت السياط:

كيف أقول ما لم يقل[1]؟ فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس فيه.

---

(1) ولما سئل الإمام أحمد عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها قال: (نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى)، وقال أيضًا يوم سألوه عن الاستواء: (استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف) على ما ذكره الخلال في السنة بسنده إلى حنبل عم الإمام أحمد ، وهذا تفويض وتنزيه كما هو مذهب السلف وربما أول في بعض المواضع كما حكى حنبل أيضًا عن الإمام أحمد أنه سمعه يقول: احتجوا على يوم المناظر و فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك قال فقلت لهم: إنما هو الثواب قال الله جل ذكره "وجاء ربك والملك صفًا صفًا" وإنما وتأتي قدرته. وقال ابن حزم الظاهري في (فصله) وقد روينا عن أحمد بن حنبل رحمه الله قال: "وجاء ربك" إنما معناه: وجاء

ثم قلتم في الأحاديث: تحمل على ظاهرها، وظاهر القدم الجارحة، فإنها لما قيل في عيسى عليه الصلاة والسلام: (روح الله) اعتقدت النصارى –لعنهم الله تعالى– أن لله سبحانه وتعالى صفة: هي روح ولجت في مريم . ومن قال: استوى بذاته المقدسة، فقد أجراه –سبحانه وتعالى– مجرى الحسيات، وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل. وهو العقل، فإنّا به عرفنا الله تعالى، وحكمنا له بالقدم، فلو أنكم قلتم: نقر الأحاديث ونسكت، لما أنكر أحد عليكم وإنما حملكم إياها على الظاهر: قبيح.[1]

ويقرر ابن الجوزي أن غلاة الحنابلة قد شانوا مذهب هذا الرجل الصالح حتى لا يقال عن حنبلي إلا مجسم. وأنهم أدخلوا في مذهبه ما ليس منه، "وقد كان أبو محمد التميمي يقول في بعض أئمتكم: لقد شان المذهب شيئًا قبيحًا، لا يغسل إلى يوم القيامة.[2]

وبعد أن قرر العلامة ابن الجوزي أن غلاة الحنابلة مشبهون ومجسمون لله عز وجل، وأنهم قد شانوا مذهب الإمام أحمد بما ليس منه أخذ يفند أغلاظهم فذكرها في سبعة أوجه:-

أولها: أنهم سموا الأخبار أخبار صفات، وإنما هي إضافات. وليس كل مضاف صفة، فإنه قال تعالى: "ونفخت فيه من روحي" ص آية 72 وليس لله صفة تسمى روحًا، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة.

أمر ربك أ.هـ وهذا تأويل وتنزيه كما هو مذهب، الخلف، أما ما ينقل عن الإمام أحمد مما يخالف ما تقدم فهو تخرص صديق جاهل وسوء فهم لمذهب هذا الإمام . دفع شبه التشبيه ابن الجوزي ص9.

(1) يقول العلامة الشيخ محمد عبده رحمه الله فيما كتبه على العضدية، عند الكلام على حديث افتراق الأمة، فإن قلت: إن كلام الله وكلام النبي صلى الله عليه وسلم مؤلف من الألفاظ العربية ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة فيجب الأخذ بحق مدلول اللفظ كان ما كان. قلت: حينئذ لم يكن ناجيًا إلا طائفة المجسمة الظاهريون القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص وترك طريق الاستدلال رأسا؛ لمنع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الاختلاف، مع سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجه، فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال، وتأويل يبدي بظاهره نقصا إلى ما يفيد الكمال، وإذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ. هامش دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص، 10

(2) المصدر نفسه ص 10.

والثاني أنهم قالوا: هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا: نحملها على ظواهرها.

فواعجبا ما لا يعلمه إلا الله تعالى –أي ظاهر له-؟ وهل ظاهر الاستواء إلا القعود وظاهر النزول إلا الانتقال؟

والثالث: أنهم أثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات. وصفات الحق جل جلاله –لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية.

والرابع: أنهم لا يفرقون في الإثبات بين خبر مشهور، كقوله صلى الله عليه وسلم: "ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا"(1) وبين حديث لا يصح، كقوله "رأيت ربي في أحسن صورة"(2) بل أثبتوا بهذا صفة، وبهذا صفة.

والخامس: أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابي أو تابعي، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا.

والسادس: أنهم تأولوا بعض الألفاظ في موضع، ولم يتأولوها في موضع. كقوله: "ومن أتاني يمشي أتيته هرولة"(3) قالوا: ضرب مثلا للأنعام.

والسابع: أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس. فقالوا: ينزل بذاته وينتقل ويتحول، ثم قالوا: لا كما نعقل. فغالطوا من يسمع وكابروا الحس، فحملوا الأحاديث على الحسيات.(4)

ثم يقول العلامة ابن الجوزي بعد أن ذكر أغلاطهم:

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه ج3 ص29 كتاب التهجد باب الدعاء والصلاة من آخر الليل المطبعة السلفية. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومسلم في صحيحه ج1 ص521 كتاب صلاة المسافرين باب الترغيب في الدعاء.

(2) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ج1 ص317 الطبعة الثانية تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ج1 ص237 بعد أن عزاه إلى الطبراني وفيه عبد الله بن إبراهيم بن الحسين عن أبيه ولم أر من مترجمها.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه ج13 ص384 كتاب التوحيد باب قول الله تعالى ويحذركم الله نفسه. المطبعة السلفية ومسلم في صحيحه ج4 ص 2061 كتاب الذكر باب الحث على ذكر الله تعالى طبعة عيسى البابي الحلبي تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(4) دفع شبه التشبيه ابن الجوزي ص11، 12.

فرأيت الرد عليهم لازما. لئلا ينسب الإمام أحمد –رحمه الله– إلى ذلك وإذا سكتُ نسبت إلى اعتقادي ذلك. ولا يهولني أمر يعظم في النفوس. لأن العمل على الدليل وخصوصا في معرفة الحق تعالى لا يجوز فيه التقليد. وقد سئل الإمام أحمد –رحمه الله– عن مسألة فأفتى فيها. فقيل: هذا لا يقول به ابن المبارك. فقال: ابن المبارك لم ينزل من السماء. وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: استخرت الله تعالى في الرد على الإمام مالك رحمه الله.[1].

ولقد صنف هؤلاء الثلاثة كتبا وانفرد القاضي "أبو يعلي" فصنف الأحاديث فقد ذكرها ابن الجوزي على ترتيبه وقدم عليها الآيات الشريفة التي وردت في ذلك، وبدأ في سرد هذه الآيات وذكر مذهبه ورأيه فيها، ورأي الذين أنكر عليهم في قولهم قال الله سبحانه وتعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ سورة الرحمن آية 27. قال المفسرون يبقى ربك، وكذا قالوا في قوله تعالى﴿ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ سورة الكهف آية 28 أي يريدونه، وقال الضحاك وأبو عبيدة في ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾سورة القصص آية 88 أي إلا هو.

ويقول ابن الجوزي:

وقد ذهب الذين أنكرنا عليهم إلى أن الوجه صفة يختص باسم زائد على الذات، فمن أين قالوا هذا، وليس لهم دليل إلا ما عرفوه من الحسيات، وذلك يوجب التبعيض؟ ولو كان كما قالوا كان المعنى: أن ذاته تهلك إلا وجهه.

وقال ابن حامد: أثبتنا لله تعالى وجها ولا يجوز إثبات الرأس.

قلت: ولقد اقشعر بدني من جراءته على ذكر هذا. فما أعوزه في التشبيه غير الرأس؟[2]

وتوالى بعد ذلك في ذكر الآيات وسردها على هذا النحو من ذكر رأيه في الآية والمفسرين وذكر غلاة الحنابلة من المشبهة المجسمة والرد عليهم، وكذلك سرد الأحاديث والأخبار الواردة

---

(1) المصدر نفسه ص12.

(2) دفع شبه التشبيه ابن الجوزي ص13. مكتبة الكليات الأزهرية.

في هذا الشأن كما قال روتها كما كتب القاضي أبو يعلي وعلى ترتيبه وهذا هو كلام ابن الجوزي عن غلاة الحنابلة والذين نقل عنهم بعد ذلك ابن تيمية كما ذكرهم في كتبه.

ومؤدي كلامهم مهما يحاولوا نفي التشبيه والتجسيم فإنه لاصق بهم وإذا جاء ابن تيمية من بعده بأكثر من قرن وقال إنه اشتراك في الاسم لا في الحقيقة، فإنهم أن فسروا الاستواء بظاهر اللفظ فإنه الإقتعاد والجلوس والجسمية لازمة لا محالة، وإن فسروه بغير المحسوس فهو تأويل، وقد وقعوا فيما نهوا عنه، وفي الحالين قد خالفوا التوقف الذي سلكه السلف.

ولا يكتفي ابن الجوزي برد هذا التشبيه وإن حاول القائلون نفيه. بل يقرر أنه ليس من مذهب ابن حنبل وابن الجوزي حنبلي والقائلون هذه الأقوال قبل ابن تيمية حنابلة. ولقد اطلع ابن تيمية بلا ريب على كلام ابن الجوزي فماذا قال فيه؟ لقد رجعنا إلى كتب ابن تيمية؛ لنعلم رأيه في قول ابن الجوزي، ونقده لشيخه أبي يعلي الذي يتقارب منه في القول ابن تيمية فوجدناه يتصدى للرد على العز ابن عبد السلام[1] الذي قال: "إن الحشوية [2] على ضربين: أحدهما: لا يتحاشى من الحشو والتشبيه والتجسيم. والآخر: تستر بمذهب السلف. ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه دون التشبيه والتجسيم"[3] يقرر ابن تيمية أن فيه من الحق الإشارة إلى الرد على من انتحل مذهب السلف مع الجهل بمقالتهم أو المخالفة لهم بزيادة أو نقصان، فتمثيل الله بخلقه والكذب على السلف من الأمور المنكرة سواء سمى ذلك حشوًا أم لم يسمه...إلخ.

فيرد إذن ابن تيمية قول أولئك الحشوية وبذلك يوافق العز بن عبد السلام في أحد شطري كلامه.

أما الشطر الثاني وهو أن فريقًا منهم يستتر بأن ما يقولونه هو مذهب السلف، فيقر ابن تيمية أن مذهب السلف إثبات الصفات التي جاءت في القرآن والأحاديث الصحيحة بظاهرها. ولكن على شكل متفق مع ذات الله الكريمة. ويقول في ذلك:

---

(1) هو عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وهو متقدم على زمن ابن تيمية فبين وفاتيهما 68 سنة

(2) الحشوية أي الذين يقولون ما قاله العامة فيجسمون ويشبهون.

(3) نقض المنطق ابن تيمية ص18. صححه محمد حامد الفقي مكتبة السنة المحمدية

"القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كانت له ذات لا تماثل الذوات حقيقة فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات، فإذا قال السائل كيف؟ قيل له كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رضي الله عنهم: (الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، قيل له كيف هو، فإذا قال لا أعلم كيفيته. قيل له ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذا العلم بكيفيته الموصوف وهو فرع له وتابع له[1]

ويقول أيضًا:

"إذا قال القائل ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد، يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإذا كان القائل معتقدًا أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا..[2]

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله لما أخبر أنه بكل شيء عليم. وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن يكون هذا على ظاهره وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا، فكذلك إذا قالوا في قوله تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ سورة المائدة آية 8 وقوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾" يونس آية 3. أنه على ظاهره لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره الاستواء كاستواء المخلوق، ولا حبًا كحبه"[3].

وهنا يتبين تناقض ابن تيمية في مذهبه في الصفات الخبرية. نستشهد في ذلك المقام بما قاله الأستاذ محمد أبو زهرة حيث يبين موقف ابن تيمية من الحقيقة والمجاز في أوصاف الله. فيقول:

---

(1) الرسالة التدمرية ص15

(2) المصدر نفسه ص23.

(3) الرسالة التدمرية ص24، 25.

"وننتهي من هذا إلى أن ابن تيمية يرى الألفاظ في اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها، ولكن بمعان تليق بذاته الكريمة. كما نقلنا عنه من قبل.

وهنا نقف وقفة:

أن هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسية، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها، وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوما أم كان مجهولا فإنها قد استعملت في غير معناها، ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها بل تكون مؤولة، وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فر من التأويل ليقع في تأويل آخر، وفر من التفسير المجازي ليقع في تفسير مجازي آخر.

ويناقش الإمام أبو زهرة ابن تيمية في مذهبة الذي يبدوا فيه متناقضا، فيقرر: ثم ما المآل وما الغاية من التفسير الظاهري أيؤدي إلى معرفة حقيقة، أم لا يؤدي إلا إلى متاهات أخرى، إنه يقول: إن الحقيقة غير معروفة فيقول: إن الله له وجه غير معروف الماهية، وله استواء غير معروف الماهية، ويد غير معروفة ووجه غير معروف، وقدم غير معروف.. إلخ ما يجرنا إليه رضي الله عنه من إثبات ما ليس بمعروف.

ويوضح الإمام أبو زهرة أن التأويل على وفق اللغة العربية أحرى بالقبول مادامت اللغة العربية تتسع لذلك، وما دام المجاز بينا فيها كتفسير اليد بمعنى القوة أو النعمة، والاستواء بمعنى السلطان الكامل، وتفسير النزول بفيوض النعم الإلهية... إلخ.

ولا يعترض بأن ذلك ليس فيه أخذ بالظاهر؛ لأن الذي اختاره أيضًا ليس فيه أخذ بالظاهر.

وهذا أيضًا مما يؤخذ على ابن تيمية.

ونقطة أخرى نناقش فيها ابن تيمية وهي تمثيله قدرة الله وعلمه في ظاهرها بيد الله ووجهه واستوائه..إلخ، فإنه فيها غير مصيب.

حيث أنه يقول إن جاز إطلاق لفظ قدرة على قدرة الله تعالى ولفظ علم على علمه سبحانه، وكلاهما ليسا مشابها لقدرة الناس وعلمهم، فكذلك يطلق الاستواء ولا يقولون كاستواء الناس، ونقول أن إطلاق اسم القدرة على وصف الله تعالى لم يؤد إلى ذلك التشابه وليست القدرة جارحة

كاليد، حتى نقول إن ظاهرها هو ظاهرها، بل القدرة والعلم والإرادة في الناس أمور معنوية، فيصح أن تكون ظاهرة في المعنى الكامل، كما هي ظاهرة في المعنى الناقص، وقدرة الله هي الكاملة وقدرة الإنسان هي الناقصة[1] وهكذا باقي الصفات والأسماء.

وبهذا قد تبين تناقض مذهب ابن تيمية في إثبات ظواهر الآيات والصفات الخبرية والأخذ بظواهر الأحاديث والأخبار وإن كان تأويلها ممكنًا حيث أن الظاهر يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، وأن الذي أداه إلى اختراق هذه الشقة الحرام هو اعتقاده أن ذلك هو رأي السلف.

بقيت نقطة مهمة تعلق بعقل ابن تيمية وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينكر على اليهود في توراتهم أنها مملوءة بإثبات الصفات التي تسميها النفاة تجسيمًا ومع هذا لم ينكر الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه على اليهود شيئًا من ذلك. ولا قالوا أنتم مجسمون، بل كان أحبار اليهود إذا ذكروا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئًا من الصفات أقرهم الرسول على ذلك وذكر ما يصدقه، كما في حديث الحبر الذي ذكر له إمساك الرب سبحانه وتعالى للسماوات والأرض المذكور في تفسير قوله تعالى "وما قدروا الله حق قدره" سورة الزمر آية 67.

وقد ثبت ما يوافق حديث الحبر في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه من حديث ابن عمر وأبي هريرة وغيرهما.

روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد، إنا نجد أن الله يحمل السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والشجر على أصبع، والماء والثرى على أصبع وسائر الخلائق على أصبع، فيقول: أنا الملك. فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقًا لقول الحبر، ثم قرأ رسول اله صلى الله عليه وسلم ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾[2]،[1]

---

(1) انظر ابن تيمية للإمام محمد أبو زهرة ص276- 277. دار الفكر العربي

2- البخاري 126/6 (كتاب التفسير، سورة الزمر) ومسلم 2147/4- 2148 (أول كتاب صفة القيامة والجنة والنار)، والحديث عن ابن مسعود رضي الله عنه في سنن الترمذي 48/5- 49 (كتاب التفسير، سورة الزمر)، المسند (ط المعارف)

يقول العلامة ابن الجوزي بعد أن ذكر هذا الحديث في كتابه (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه) ص47:-

"قلت: وظاهر ضحك النبي صلى الله عليه وسلم الإنكار واليهود مشبهة. ونزول الآية دليل عن إنكار الرسول صلى الله عليه وسلم عليهم."[2]

ويقول الحافظ ابن حجر: والأولى في هذه الأشياء الكف عن التأويل مع اعتقاد التنزيه، فإن كل ما يستلزم النقص من ظاهرها غير مراد. وقال ابن فورك: يحتمل أن يكون مراد بالأصبع أصبع بعض المخلوقات، وما ورد في بعض طرقه: "أصابع الرحمن" يدل على القدرة والملك."[3]

وهكذا تبين مذهب ابن تيمية وأنه يبدوا فيه شبهة تشبيه وأنه متناقض في كلامه ومذهبه.

الأرقام 3590، 4087، 44368، وهو مروي بمعناه عن عدد من الصحابة. وانظر مسلم 2147/4- 2148، الدر المنثور 334/5- 336، المسند (ط المعارف) الأحاديث رقم 2267، 2990

(1) منهاج السنة النبوية ج2 ص62 ابن تيمية.

(2) دفع شبه التشبيه ابن الجوزي ص47، 48.

(3) فتح الباري ج8 ص413 المطبعة السلفية.

تعقيب

بعد هذا التجوال في مباحث الصفات وما يتصل بها، لا زال في هذا الموضوع كلام متشعب الجوانب، فلقد كان باعث ابن تيمية على اجتياز تلك الشقة الحرام هو اعتقاده أن ذلك هو رأي السلف، وأنه في ذلك متبع، ومن لم يسلك مسلكه مبتدع، وأن ما يرويه عن السلف صدق لا مرية فيه.

ولكن هل العبارات المروية عن أولئك الأئمة الأعلام صريحة في إثبات جهة العلو والاستواء من جنس معنى الجلوس.

إن العبارات المروية عنهم إلى التفويض أقرب منها إلى التفسير أو إبداء الرأي في معنى معين كما روى ابن الجوزي فيما سبق عن الإمام أحمد والإمام مالك، حيث تدل عبارة الإمام مالك أن الإيمان به واجب والاستواء معلوم بالذكر في القرآن ولكن السؤال عنه بدعة والكلمة تدل على التوقف.

وكما روى أيضًا عن الإمام أجمد ابن حنبل لما سئل عن أحاديث النزول والرؤية والقدم قال: نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى. ولما سئل عن الاستواء قال: استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف. وهذا تفويض وتنزيه وليس فيه تخريج اللفظ عن الظاهر ولا غير الظاهر.

وكذلك كما ذكرنا من قبل أنه روى حنبل ابن أخي الإمام أحمد أنه سمعه يقول: احتجوا على يوم المناظرة. فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك، قال: فقلت لهم: إنما هو الثواب. قال الله جل ذكره: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ وإنما تأتي قدرته، وهذا بلا شك تفسير للمجيء بمجاز الحذف وهو ظاهر. ولكن ابن تيمية يقول: المجيء مجيء الله.

ولقد ذكر ابن حزم الظاهري كما ذكرنا سابقًا أن أحمد بن حنبل قال في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ إنما معناه: (وجاء أمر ربك) .

وأنا أميل -بلا شك — مع الأستاذ الإمام أبو زهرة إلى فهم العبارات المأثورة عنهم في معنى الاستواء على أنهم لم يفسروها على الظاهر، كما يقول ابن تيمية.

ونميل إلى أنهم في المجاز الظاهر مثل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ فسروا بالمجاز، وخرجوا عليه؛ لأنه واضح.

وننتهي في هذا الرأي إلى أننا لا نميل إلى طريقة ابن تيمية في فهم المتشابه؛ لأنها تفضي بنا إلى توهم التشبيه والتجسيم، خصوصا بالنسبة للعامة.

ونحن نرى أن كلا من السلف والخلف مؤولين، لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى، وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعة.

وأن الضرورة هي التي دعت الخلف إلى التأويل وفق منهج اللغة لكثرة المجسمة والمشبهة، وأن ذلك التأويل لا يخرج اللفظ عن ظاهره المراد؛ لأن ذلك وفق استعمال العرب في لغتهم.

وهذا هو رأي أهل السنة والجماعة. فالكل متفق على قواعد التفسير الصحيحة وتنزيه الله عز وجل وعدم تشبيهه. لقول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾" وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾

ولقد تناول هذا الموضوع في توحيد الصف الإسلامي كتاب "السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي". وأن السلف والخلف يسمون بأهل السنة والجماعة طالما أنهم متفقون على قواعد ومنهج التفسير الصحيح للقرآن والسنة النبوية وفق ما نقل عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وأن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "... وأن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا ما هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي"(1)

(1) هو بهذا اللفظ من رواية الترمذي من حديث عبد الله بن عمر ومرفوعا. وفيه عبد الرحمن بن زياد الإفريقي ضعفه أكثر علماء الحديث (انظر تهذيب التهذيب 172/6) ولكن رواه الترمذي وابن ماجة وأبو داود بطرق أخرى من حديث أبي هريرة بألفاظ قريبة وقد صححه الترمذي وقال عنه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح .أ. هامش السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي .د البوطي .دار الفكر دمشق سورية.

تفسيره الصحيح أن الناجون هم أهل السنة والجماعة من السلف والخلف، وأن التسمية بكلمة السلفية تسمية متأخرة يقصد بها تمزيق الجماعة الإسلامية.

وأن هناك تفاعلا في الأمة الإسلامية مستمر منذ عهد الصحابة إلى ظهور الأئمة المجتهدين وكان أكثر تفاعلا عما كان في العصور المتأخرة.

وأن عهد الصحابة والتابعين وتابعي التابعين كانوا يتلقون القرآن بفهمهم اللغة العربية وسليقتهم وفطرتهم النقية، فلما كثرت الفتوح واتسعت الأمصار ودخل في الإسلام من الملل المختلفة ظهرت الاختلافات والفرق المختلفة، فكان هذا داعيا لتناول الآيات المتشابهة بالتفسير والتأويل وفق مناهج التفسير الصحيح المتبعة منذ عهد السلف الأول وعهد الصحابة ورسول الله صلى الله عليه وسلم. ردًا على شبهات اليهود والنصارى والملل المختلفة.

فالسلف والخلف هم أهل السنة والجماعة لأنهم تفاعلوا على نسيج واحد ومنهج واحد وهو فهم القرآن على هدى الرسول صلى الله عليه وسلم على مقتضى قواعد اللغة العربية السليمة، وهو الفرقة الناجية إن شاء الله تعالى التي قصدها الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه السابق.

بقيت نقطة مهمة وهي ما الحكمة من إنزال المتشابه في القرآن الكريم

الحكمة من إنزال المتشابه

1- ابتلاء واختبار ليمتحن قلوبنا في الإيمان والتصديق به، والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه.

2- ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في الثواب أفضل، وكلما كان التكليف أشق كان الثواب أجزل ويكون في الثواب أدخل: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ آل عمران، آية 142

3- أن الله تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه جعله بعضه محكما وبعضه متشابهًا؛ ليكون ذلك داعيًا لنا إلى البحث والنظر والاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم، وبهذا يتخلص المرء منا من ظلمة الجهل والتقليد.

يقول الزمخشري: "لو كان القرآن كله محكما لما تعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون إليه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لوصلوا الطريق الذي لا يوصل إلى معرفة الله وتوحيده" الكشاف ج1 ص.256

4- أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريق التجوز والاستعارة فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز. عبد الجبار شرح الأصول ص.600

5- وهناك سبب آخر يتقدم به الرازي ويراه أقوى الأسباب لورود آيات متشابهات في القرآن، وهو: أن القرآن يشتمل على دعوة العوام والخواص والعوام تنبوا في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أمول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض، فوقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح.

فالقسم الأول: وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني: وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو من المحكمات. [1]

وما يجري على القرآن الكريم يجري على أخبار وأحاديث السنة النبوية الشريفة الموهمة للتشبيه إذا صحت هذه الأخبار، والرسول صلى الله عليه وسلم كان يستعمل المجاز ويتكلم بلسان العرب. ولكن الحقيقة أن معظم هذه الأحاديث الموهمة للتشبيه ضعيفة بل موضوعة.

(1) الرازي، أساس التقديس ص249، 250. مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها – دكتور عبد العزيز سيف النصر رقم 616 ص91، 93 مخطوط بكلية أصول الدين القاهرة.

الباب الرابع
قدم العالم وحدوثه، ونظرية الصدور بين ابن سينا وابن تيمية
الفصل الأول
قدم العالم وحدوثه بين ابن سينا وابن تيمية

1- رأي ابن سينا في قدم العالم وحدوثه:

إن مسألة صلة الله بالعالم لا تطيق مناهج البشر أن تتعرف على كنهها، أو تدرك حقيقتها، ولقد تضاربت الآراء وتعارضت حين حاولت أن تقف بالتصور على بدايةٍ احتضنها الماضي السحيق بحيث لا تتمكن الأشهاد من روايتها لأن أحدا لم يشهد، ولذا يتحدى القرآن هذا المنهج العقلي الذي أسس فكره على غير أساس في بداية خلق العالم والإنسان، قال تعالى: "﴿ أَشَهِدُواْ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴿١٩﴾﴾ الزخرف آية 19، ﴿ ۞ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾﴾ الكهف آية 51.

ولقد كان ابن سينا من أكبر العقليين الذين حاولوا على أساس من العقل حل معضلة صلة الله بالعالم، ولقد كانت عنده تصورات أولية وهو يحاول حل هذه المعضلة، وكان أعلى هذه التصورات لديه أن العالم يرتبط بمبدعه ارتباط العلة بالمعلول، وقانون العلية يحيل على أي مقياس أن تنفصل العلة فيه عن معلولها بحيث يقع بينهما التراخي، مادامت العلة قد تمت وزالت الموانع. ثم يترتب على هذا التصور ارتباط العالم بمبدعه في الوجود بحيث لا يمكن أن يقع بينهما التراخي؛ لأنه لوقع التراضي لا نحصر قانون العلية ووقع في وهدة لا ينقذه منها فكر مفكر ولا عقل فيلسوف.

والعالم الذي نريده هنا ليس هو العالم بمعنى العناصر المادية والعوارض المتغيرة بل المقصود بالعالم هنا أصوله الأولى ومبادئه العالية.

وإذا تحدد قانون العلية على هذا النحو كان العالم بمعناه الخاص في وجوده مستندًا إلى الأول راجعًا إليه.

بمعنى أن يكون العالم محتاجًا معلولا، وأن يكون الأول واجبًا منزهًا عن الاحتياج، وعلى هذا فإن الأول كما عرفنا لا يصدق عليه الزمان ولا يدخل فيه، ويسمى قدمه قدما ذاتيًا.

أما العالم الذي هو معلوله فليس قبله زمان[1] إذ كان الزمان هو مدة تعدها حركة الأفلاك، ويسمى لذلك قديما = قِدمًا زمانيًا.

يقول ابن سينا في القدم الذاتي والزماني ما نصه: "... وأما القديم المطلق فهو أيضًا يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات، أما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب القديم بسبب الزمان الذي ليس له مبدأ زماني، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.[2].

والذي يتفق عليه الجميع أن بين العالم باعتباره معلولا وبين الأول باعتباره سببا وعلة ترتب بحيث يكون أحدهما في الوجود أولى وأول والثاني متأخر عنه لا أولى ولا أول. هذا الترتب في الوجود ليس على طريقة الترتب الزمني، وإنما هو على أساس أن يكون أحدهما محتاجًا للآخر مفتقرًا إليه دون الثاني.

والذي يقرب هذه الفكرة هو مثال ارتباط حركة الخاتم في الأصبع بحركة الأصبع، فهما متقاربان في الوجود وأحدهما محتاج إلى الآخر وهو حاجة الخاتم إلى الأصبع دون العكس. ويفهم هذا في حركة اليد والمفتاح في الكم إذا قيل تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي إلى غير ذلك من الأمثلة.

---

(1) يقول ابن سينا "ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال، وتغير الحال لا يمكن إلا لذي قوة تغير حال، أعني الموضوع فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية. وهذا الاتصال يحتمل التقدير، فإن "قبلا" قد يكون أبعد، و "قبلا" قد يكون أقرب، فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة، لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان "الإشارات والتنبيهات ج3 ص76: 78.

(2) رسالة الحدود لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات الطبعة الأولى ص102، انظر مشكلة الألوهية الدكتور طه الدسوقي حبيش ص259: 260.

يوضح ذلك قول الشيخ الرئيس في الإشارات حيث يقول: "الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة [1]:

مثل البعدية الزمانية، والمكانية وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإنما يمتنع أن يكونا في الزمان معًا، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول، وأما الآخر فليس يتوسط بينه وبين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجود لا عنه، وليس يصل إلى ذلك إلا مارًا على الآخر.

هذا مثل ما تقول: حركت يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي وإن كانا معًا في الزمان. فهذه بعدية بالذات.[2]

وهكذا بعد هذا التوضيح من ابن سينا عن أقسام البعدية وأن العالم صدر عن الله برتبة البعدية بالذات لا بالترتب الزماني، فإذا كانت صلة الله بالعالم على هذا النحو فما هو الوصف الذي اختاره ابن سينا لكي يصلح تعبيرا أمينا عن أثر الله في ذلك العالم؟

إن هذا اللفظ المعبر عن هذه الصفة لابد أن يكون معبرا عن موجود ليس قبله زمان، وهو في الوقت نفسه مستندًا إلى موجود آخر يكون بالنسبة إليه كالعلة أو السبب، وإذا أطلقنا على الوجود المحتاج أنه (حادث) فهل يصلح هذا اللفظ معبرا عن هذه الصلة بهذا النحو المخصوص؟

إن لفظة (حادث) تطلق بالاشتراك على معنيين: أحداهما ما قدمنا، وهو الذي لذاته علة أو مبدأ به موجود. والآخر موجود مسبوق بزمن.

يقول الشيخ الرئيس:

---

(1) "واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان، على ما حقق في الفلسفة الأولى: أحدهما: بالزمان، والثاني: بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفًا منه. والثالث: بالشرف، والرابع: بالطبع، والخامس: بالمعلولية، والأخيران يشتركان في معنى واحد، هو التأخر بالذات". شرح الإشارات للطوسي ج3 ص85

(2) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ج3 ص84: 88.

"والمحدث أيضًا على وجهين: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية".[1]

وعلى هذا فإننا لو أطلقنا لفظة (محدث) على العالم فإنه لابد من مراعاة أحد هذين المعنيين وتعيينه. كما فعلنا ذلك في لفظة (قديم) السالفة الذكر.

بمعنى أنه لا يجوز إطلاقها على العالم إلا بتحديد المعنى المراد.

فلا يطلق لفظة (قديم) إلا إذا كان المقصود هو القدم الزماني ولا تطلق لفظة محدث[2] إلا إذا كان المقصود منها (ما لذاته مبدأ هو به موجود).

وهناك لفظة أكثر دقة في الدلالة على ما نريد في صلة الله بالعالم وهي لفظة: (الإبداع) حيث إن الإبداع والابتداع يطلقان للدلالة على: (إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول) والإبداع بهذا المعنى "يقابل التكوين لكونه مسبوقا بمادة، والإحداث الزمني لكونه مسبوقا بالزمان، والتقابل بينهما تقابل التضاد إن كانا وجوديين بأن يكون الإبداع عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة، والتكوين عبارة عن المسبوقية، بمادة ويكون بينهما تقابل الإيجاب والسلب إن كان أحدهما وجوديا، والآخر عدميًا، ويعرف هذا من تعريف المتقابلين".[3]

ويحدد الشيخ الرئيس معنى الإبداع على نحو ما قدمناه بزيادة في الاحتياط لتحديد الصلة بين الله والعالم، مع مفاضلة بين الإبداع، وبعض الألفاظ تنتهي بالقول إلى أن الإبداع أعلى في دلالته من لفظي التكوين والإحداث الزمني.

يقول الشيخ الرئيس في الإشارات والتنبيهات ج3: ص95:

---

(1) النجاة الإلهيات ابن سينا ص254. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.

(2) يقول السيد الشريف الجرجاني في التعريفات: "الحدوث: عبارة عن وجود شيء بعد عدمه. الحدوث الذاتي: هو كون الشيء مفتقرا في وجوده إلى الغير. الحدوث الزماني: هو كون الشيء مسبوقا بالعدم زمانيا والأول أعم مطلقًا من الثاني" ص82. دار الكتب العلمية بيروت

(3) التعريفات للجرجاني ص8. دار الكتب العلمية.

"الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره، متعلق به فقط، دون متوسط من مادة، أو آلة، أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني، لم يستغن عن متوسط، والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث).

ويعلق نصير الدين الطوسي على هذه المفاضلة بين الألفاظ المتقدمة الذكر في نص ابن سينا فيقول: (فإذن "التكوين" و"الإحداث" مرتبان على "الإبداع" وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبة منهما)[1]

وإلى الآن فقد أشرنا إلى أن بعض الألفاظ بعضها دال بذاته على علاقة الله بالعالم وبعضها لا يدل على هذه العلاقة إلا بنوع من التقيد والتحديد. حيث أنه بذاته مشترك الدلالة فلا يتحدد معناه إلا بتقييده.

هذا وهناك ألفاظ أخرى لا تصلح للدلالة على هذه العلاقة على مذهب الفلاسفة. مثل لفظة التكوين التي تحدد معناها سلفا.

وهناك ألفاظ أخرى تشارك لفظة التكوين في قصورها عن أداء هذا الدور مثل لفظة "الصنع" والتي تدل على إيجاد شيء مسبوق بالعدم ولفظة "الفعل" التي تقارب هذا المعنى المندرج تحت لفظة "الصنع".

يقول الشيخ الرئيس:

"يجب علينا أن نحلل معنى قولنا: صنع، وفعل، وأوجد، إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه، ونحذف منه ما دخوله في الغرض، دخول عرضي.

فنقول: إذا كان شيء من الأشياء معدوما ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فإنا نقول له: "مفعول" ....والذي يقابله، ويكون بسبب فإنا نقول له: فاعل".[2]

هذه الألفاظ إذا تحدد معناها على هذا النحو فإن استخدامها للدلالة على العلاقة بين العالم في أصوله العليا وبين الله لا يمكن أن تكون منسوبة إلى العقل أو إلى الفكر ولا يقوم على استخدامها

---

(1) شرح الإشارات والتنبيهات ج3 ص96

(2) الإشارات والتنبيهات ج3 ص59، 60، 61. الطبعة الثالثة دار المعارف.

هذا الاستخدام دليل من وعي أو منطق وإنما يفعل ذلك من يعتمد على الوهم ويسلم نفسه إلى الظن.

يقول الشيخ الرئيس:

"إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي تسمى به العامة المفعول مفعولا، والفاعل فاعلا.

وتلك الجهة إن ذلك أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وفعل وصنع، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن...".[1]

يقول الدكتور طه الدسوقي حبيشي[2]: "وخلاصة القول في مذهب قدم العالم ما يقوله ابن سينا من أن: " العالم موجود بوجود الباري تعالى دائم الوجود بدوامه والباري تعالى متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول لكن العالم دائم الوجود بدوامه."[3]

□

(1) الإشارات والتنبيهات ج3 ص57. الطبعة الثالثة. دار المعارف بمصر.

(2) في رسالته مشكلة الألوهية بين الشهرستاني وابن سينا ص260 مخطوط بكلية أصول الدين بالقاهرة.

(3) مصارع المصارع مسالة حدوث العالم نقلا عن مشكلة الألوهية د. طه الدسوقي حبيش.

أدلة ابن سينا على قدم العالم

قبل أن يورد ابن سينا أدلته على قدم العالم أورد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها وقدمها وحدوثها، ونبه على ما هو الحق عنده منها، وأول اختلافهم في الشيء الغنى عن المؤثر، الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته أهو واحد؟ أم أكثر من واحد والقائلون بأنه أكثر من واحد افترقوا: إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة، وإلى قائلين بأنه غير ذلك.

والفرقة الأولى زعمت: أن الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئاتها، ونضدها، والعناصر بكليتها، واجبة قديمة. وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات، وما يتبعها، لا غير.

والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر، من شرط واجب الوجود: وهو أنه واحد غير محتاج في قوامه إلى شيء، وغير منقسم بحسب الحد والماهية، ولا بحسب المعنى والقوام، ولا بحسب الكمية إلى أجزاء، ولا إلى جزئيات ولا إلى ماهية ووجود، وإن جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن. ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بأنفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦﴾ . في قصة إبراهيم عليه السلام حكاية عنه، حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لأفولها، فإن الإمكان أفول ما.

يقول الشيخ الرئيس: "قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس، موجود لذاته، واجب لنفسه. لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود فلم تجد هذا المحسوس واجبًا وتلوت قوله تعالى: "لا أحب الآفلين" فإن الهوى في خطيرة الإمكان. أفول ما".[1]

ويشرح نصير الدين الطوسي ما يقوله ابن سينا فيقول:

وأما الفرقة الثانية القائلة: بأن هذه المحسوسات وعنصرها واجبة. وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة. أما القائلون بأنها واجبة فمنهم من ذهب إلى أنها هيولي مجردة عن الصورة ككثير من

---

(1) الإشارات والتنبيهات ج3 ص102، 103 وشرح الإشارات للطوسي ص 102، 103 الطبعة الثالثة. دار المعارف بمصر.

القدماء، ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء، هي أجسام إما متفقة بالنوع، مختلفة بالأشكال وهو أصحاب ديمقراطيس. وإما مختلفة بالنوع، وهم أصحاب الخلط.

ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد، هو: ماء. أو بخار. أو هواء، أو غير ذلك.

ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة، حادثة معلولة وأثبتوا علة مغايرة لها: إما واجبة واحدة: أو فوق واحدة. أما القائلون: بأنها واحدة، فهم بعض القائلين بالهيولي المجردة وجميع من قال بالأجزاء أو بالعنصر الواحد.

وأما القائلون بأنها فوق واحدة، فهم من جملة القائلين بالهيولي المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا: إن المبادئ خمسة: هيولي. وزمان. وخلاء. ونفس. وإله.

وأما القائلون بأن المادة، ليست بواجبة، وأن الواجب أكثر من واحد، فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين: خير، وشر، يعبرون عنهما: تارة بـ"يزدان"و "أهرمن". وتارة بـ"النور" و"الظلمة".

والشيخ رد على جميعهم: بتذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد" [1] يقول الشيخ:

"وقال آخرون: بل هذا الموجود المحسوس معلول: ثم افترقوا: فمنهم من زعم: أن أصله وطينته غير معلولين، ولكن صنعته معلولة. فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين. وأنت خبير باستحالة ذلك. ومنهم من جعل وجوب الوجود الضدين، أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك. وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم"[2]

ثم لما فرغ من ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد، شرع في أقوال القائلين بأن الواجب واحد، وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين:

فذهبت إحداهما: إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقًا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من المليين.

---

(1) شرح الإشارات نصير الدين الطوسي ص103، 105

(2) الإشارات والتنبيهات ابن سينا ج3 ص103، 105.

والثانية: إلى أن بعض ما عداه، غير مسبوق بالعدم، إلا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء، فقالت الفرقة الأولى: إن واجب الوجود لم يزل غير موجود لشيء، ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادته.

واحتجوا على ذلك: بأن الحال لو لم يكن كذلك، للزم القول بحوادث لا أول لها، كما ذهبت إليه الحكماء، وهو باطل لأمور.

منها: وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل، لأن كل واحد منها موجود. فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود. والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي.

وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود، فإنها في حكم ذلك عقلا، بناءا على أن الحكم على كل واحد، هو الحكم على كل الآحاد والشيخ أشار إلى هذه الحجة بقوله:

(موجودة بالفعل.... إلى قوله: فإنها في حكم ذلك).

ومنها: امتناع وجود كل واحد من الحوادث، لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة، والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي.

وأشار إلى هذه الحجة بقوله: (وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال.. إلى قوله: فينقطع إليها ما لا نهاية له).

ومنها: وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث، وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص. وإلى هذه الحجة أشار: بقوله: (ثم كل وقت يتجدد، يزداد عدد تلك الأحوال، وكيف يزداد عدد مالا نهاية له؟)

ثم إن هذه الفرقة (أي المتكلمين وسائر المليين) إذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه، دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله، أو بعده، افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه: إلى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين: إما لذات ذلك الوقت أو للفاعل أو لشيء غيرهما، وإلى قائل بنفي التخصيص، وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير، فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق:

فرقة: اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين، ومن يجري مجراهم وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية، دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم.

وفرقة: قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا، لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت، وهو قول أبي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي، ومن تبعه منهم.

وفرقة: لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل، بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت، ولا بشيء غير الفاعل، وهو لا يسأل عما يفعل.

أو اعترفوا بالتخصص، وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل، بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص، وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إناءين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محالة. وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري، ومن يحذوا حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين.

وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله: (ومن هؤلاء من قال... إلى قوله: لا يسأل عما يفعل أو لم يفعل) وختم أقوال المتكلمين بقوله:

(ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد، ثم افترقوا: فقال فريق منهم: أنه لم يزل، ولا وجود لشيء عنه، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه، ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها، موجودة بالفعل، لأن كل واحد منها وجد، فالكل وجد، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود.

قالوا: وذلك محال، وإن لم تكن كلية حاصرة لأجزائها معا فإنها في حكم ذلك.

وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال، توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له، فتكون موقوفة على ما لانهاية له، فينقطع إليها ما لا نهاية له؟

ثم كل وقت يتجدد، يزداد عدد تلك الأحوال، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له؟ ومن هؤلاء من قال: إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده. ومنهم من قال: لا يمكن وجوده إلا حين

وجد. ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل. ولا يسأل عما فعل، أو لم يفعل فهؤلاء هؤلاء)[1]

ثم لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين، شرع في مذاهب الحكماء وبدأ بأنهم يقولون:

(إن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية) لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل، فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له، وجب أن يكون فاعلا دائما أما إن كانت فاعليته ممكنة، احتاج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه، وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك.

ثم يرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن يفعل فيه من الباقية فيقول الشيخ: (وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول، يقولون: إن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية، وإنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئًا، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلا، وحال بخلافها)[2].

ثم لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس إليه، من حيث هو قادر احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة، وقديمة عند الأشاعرة، وغير زائدة على علمه عند الكعبي، فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة، أولا بأنها لابد وأن تتبع أمرا متجددا يقتضي إيثار أحد المقدورات: كشوق ما أو ميل إليه وهو الواعي" وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه بالاتفاق .

ويقول نصير الدين الطوسي: والجزاف: لفظة معربة، معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير، وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير أن يقتضيه: فكر، كالرياضة أو طبيعة، كالتنفس أو مزاج كحركات المرضى أو عادة، كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل، كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية.

---

(1) الإشارات والتنبيهات ابن سينا ج3 ص 105: 108 وانظر شرح الإشارات للطوسي من ص 105: 108

(2) الإشارات والتنبيهات ابن سينا ج3 ص108: 109.

والشيخ: أطلقه هاهنا على الفعل الذي تتعلق الإرادة به للشعور به فقط، من غير استحقاق أو اختصاص.

ثم إن الشيخ: جعل الحكم أعم مما فيه التنازع، للاستظهار، فقال: (وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال). أي لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الإطلاق، سواء كان طبيعة أو إرادة ، أو قسرا من غير تجدد

وأبطل ذلك بأن حال الشيء المتجدد، إنما تكون كحال الفعل المتجدد، الذي كلامنا فيه.

وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء في تجدده، فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر، ويتسلسل: إما دفعة، وهو باطل، وإما شيئًا بعد شيء وهو القول بحوادث لا أول لها.

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله:

(وإذا لم يكن تجدد، كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد)

وذلك يقتضي: إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا، وإما صدوره في جميع أوقات وجوده، واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلا مع قولهم: إما بكون بعض الأوقات أصلح للصدور وإما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ من إبطال القول بتجدد شيء وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء

أشار إلى أن هذين القولين أيضًا، قول بتجدد، فقال:

(سواء جعلت التجدد لأمر تيسر، كحسن من الفعل وقت ما تيسر) يعني القول بصلوح بعض الأوقات (أو معين) يعني صيرورة الفعل متأتيا، بعد كونه ممتنعا) .(أو غير ذلك) مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم. (أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال) عند الوقت الصالح (أو امتناع) كان فزال عند وقت الإمكان، (أو غير ذلك) بحسب عباراتهم، فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد أبطلناه

يقول الشيخ الرئيس:

"ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع، ولا أن تسنح جزافا، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال، وكيف تسنح إرادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما

يمهد له التجدد، فيتجدد، وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد، سواء جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال، مثلاً: كحسن من الفعل وقت ما تيسر، أو وقت معين، أو غير ذلك مما عد وكقبح كان يكون له أو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال"[1]

ثم لما فرغ من الإشارة إلى قدم الفعل: بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وأبطل القول بالحدوث، أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم.

وحججهم أيضًا تنقسم: إلى ما يتعلق بالفاعل وإلى ما يتعلق بالفعل. فما يتعلق بالفاعل هو قولهم: (إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقا بالعدم).

ومما يتعلق بالفعل هو قولهم: (الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثا).

فذكر أن الداعي لهم إلى القول بالحدوث –مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع، وهو تعطيل الواجب جل ذكره، فيما لم يزل، عن إفاضة الخير، والجود –إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقا بالعدم، فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال، سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث فيه، أو في وقت آخر، قبله أو بعده، من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره.

وإن كان الداعي لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث فقد نبهت على فساده في صدر النمط الخامس وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود[2].

"قالوا: فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود، عن إفاضة الخير والجود، هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه على أنه قائم في كل حال وليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال، وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه"[3]

---

(1) الإشارات والتنبيهات ابن سينا ج3 ص109: 111

(2) شرح الإشارات ج3 ص112، 113

(3) الإشارات والتنبيهات ابن سينا ج3 ص112، 113.

ومن هذه النصوص من الفصل الثاني عشر النمط الخامس لابن سينا في الإشارات نستخلص أن الله دائم الفيض والجود، وأن أحواله متشابه لا تغير فيها، وأنه واجب الوجود لذاته، وأن العالم ممكن لذاته واجب الوجود لغيره فهو حادث حدوثا ذاتيا قديم قدما زمانيا.

وهذه النصوص توضح الدليل الأول لابن سينا على قدم العالم، ونقطة الانطلاق في هذا الدليل أن الواجب متشابه الأحوال لا تغير فيه مطلقا، وهو علة تامة مستجمعة لكل معاني العلية لصدور العالم عنه على سبيل صدور المعلول عن علته.

ولقد أوضح ابن سينا هذا الدليل في النص الثاني من النمط الخامس في الإشارات، ونقطة الانطلاق فيه ما هو مذكور من أن الله علة تامة مستجمعة لكل معاني العلية لوجود العالم وعدم احتياجه إلى شيء أصلا يغير من أحواله المتشابه ولا معوق له من خارج لأنه فاعل بذاته موجود أزلا.

يقول الشيخ الرئيس:

"وجود المعلول متعلق بالعلة، من حيث هي على الحال التي بها تكون علة، من طبيعة أو إرادة، أو غير ذلك أيضًا من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل.

مثل الآلة: حاجة النجار إلى القَدُوم أو المادة. حاجة النجار إلى الخشب أو المعادن. حاجة النشار إلى نشار آخر أو الوقت. حاجة الآدمي إلى الصيف أو الداعي. حاجة الأكل إلى الجوع أو زوال المانع. حاجة الغسال إلى زوال الدجن.[1]

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة، أو لم تكن موجودة أصلا

فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودًا، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة.

(1) الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو شارح الإشارات ص92 ج3

فإذا وجدت –كانت طبيعة، أو إرادة جازمة، أو غير ذلك– وجب وجود المعلول وإن لم توجد، وجب عدمه.

وأيهما فرض أبدًا كان ما بإزائه أبدا، أو وقتا ما، كان وقتا ما.

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا. فإن لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى."[1]

أي إذا كان العالم معلولا لله، وهو علة تامة أبدًا وسرمدا كان العالم موجودا أبدا، وسرمدا لأن الله متشابه الأحوال في كل شيء ولا تغير فيه بحال.

وقد ذكر الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" أدلتهم على قدم العالم واقتصر منها على أربعة أدلة وهي التي لها وقع في النفوس مما يجوز أن ينهض مشككا لفحول النظار وحذف منها ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف، فقال: وهذا الفن من الأدلة ثلاثة لكنه ذكر أربعة أدلة بعد ذلك.

ولقد ذكر الدليل الأول بما يعتبر صورة طبق الأصل من نصوص ابن سينا وأدلته التي ذكرها في الإشارات فقال الإمام الغزالي:

"الأول: قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقًا، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن الوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا فإذا حدث بعد ذلك لم يخل: إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد. فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم.

وبالجملة: فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام، وإما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع، فهو محال.

وتحقيقه أن يقال: لم لم يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال على عجزه[1] عن الإحداث. ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم[2] من العجز إلى

(1) الإشارات والتنبيهات ج3 ص90، 94 ابن سينا الطبعة الثالثة دار المعارف

القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان، ولا يمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض

ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك، فيلزم أن يقال: حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا، فتكون قد حدثت الإرادة، وحدوثه في ذاته محال، لأنه ليس محل الحوادث، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريدا

ولنترك النظر في محل حدوثه، أليس الأشكال قائما في أصل حدوثه؟ وأنه من أين حدث؟ ولم حدث الآن ولم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدث، فليكن العالم حادثا لا صانع له، وإلا فأي فرق بين حادث وحادث؟ وإن حدث بإحداث الله، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل؟ العدم آلة، أو قدرة، أو غرض، أو طبيعة فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث؟ عاد الأشكال بعينه أو لعدم الإرادة؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية.

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت[3]. أو غرض أو طبع محال وتقدير تغير حال محال لأن الكلام في ذلك التغير

(1) يعني القديم

(2) يعني الإله

(3) انظر ما معنى هذه الكلمة؟ لم يرد لهذه الكلمة ذكر في التفصيلات السابقة فكيف أوردها في الإجمال؟ وعلى أية حال فيجدر أن يشار هنا إلى ما نبه إليه ابن سينا في الإشارات كما ذكرنا في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس، من أن أبا القاسم البلخي المعروف بالكعبي هو وفرقته ذهبوا إلى استحالة وجود العالم قبل الوقت الذي وجد فيه؛ لأنه لم يكن قبل وقت وجوده وقت.

ويلاحظ أن رأي الكعبي: يدخل الوقت ضمن الآلة وغيرها من الأمور التي يعمل لوجودها وعدمها حساب عند البحث في حدوث العالم وقدمه. هامش التهافت ص91 المطبعة الخامسة. دار المعارف بتصرف.

الحادث كالكلام في غيره والكل محال، ومهما كان العالم موجود أو استحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة[1]

ويعلق الإمام الغزالي على هذا الدليل بأنه أخيل أدلتهم وبالجملة فإن كلامهم في سائر مسائل الإلهيات اضعف من كلامهم في هذه المسألة فلذلك قدمناها وقدمنا أقوى أدلتهم.

وهكذا كانت نقطة الانطلاق في هذا الدليل وفي المسألة كلها هو الارتباط الوثيق بين العلة والمعلول، وما دام الله أو الأول علة تامة للعالم فهو مرتبط به في الوجود بذاته واستمراره، وإن العالم لو تراخى عن الله في وجوده لجر علينا مشاكل نحن في غنى عنها لو قلنا بضد هذه الفكرة.

هذا ولقد عني ابن سينا بهذه القضية –قضية قدم العالم– في كثير من كتبه الفلسفية وتستطيع أن تجد هذا الدليل الأول بمقدماته التي ذكرت، في كتاب النجاة[2] وكتاب الشفاء[3] وكذلك في الرسالة العرشية[4].

الدليل الثاني لابن سينا

أما الدليل الثاني لابن سينا على قدم العالم فهو أنه يسلم أن بين العالم وبين الله تقدما ما، ويسأل عن هذا التقدم مع التسليم للخصم (أي المتكلمين وجميع المليين) بأن العالم حادث لكن حدوثا ذاتيا أي معلولا لعلة أولى –فما نوع هذا التقدم، تقدم الأول على العالم، الجواب لا يخلو الحال عن احتمالين:

أحدهما: أن يكون التقدم الواقع بين العالم وبين مبدعه تقدما بالذات كحركة المتحرك بأن يحرك بحركة ما يتحرك عنه، وحينئذ فإنه يلزم إما قدم الله والعالم معا أو حدوثهما معا، أما أن يكون أحدهما قديم والآخر حادث فهذا غير وارد ما دام التقدم والتأخر بين الله والعالم تقدما وتأخرا ذاتيا.

---

(1) تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي تحقيق د. سليمان دنيا الطبعة الخامسة دار المعارف ص90 :92.

(2) النجاة ص262، 263، ونفس الكتاب ص290، 291.

(3) الشفاء الإلهيات ج2 ص376، 377

(4) الفرشية ابن سينا ص33، 34 تحقيق دكتور إبراهيم هلال. كلية البنات –جامعة الأزهر.

وثاني الاحتمالين المفروضين: أن يكون الله قد تقدم على العالم تقدمًا زمانيا ويعبر عن هذا الموقف بأن الله كان ولا شيء معه، ثم أحدث العالم بعد ذلك.

وهذا الغرض لا يمكن أن يثبت حدوث العالم عن طريقه، ذلك أن القول بحدوث العالم معناه أن يكون الله موجودًا وليس معه شيء، أي أن العالم مسبوق بمدة هو فيها معدوم لا أول لها من جانب الماضي وإن كان لها أول من جهة حدوث العالم حين انقطعت مدة عدمه بوجوده، وهذه المدة التي كان فيها العالم معدوما هي ما يعرف بالزمان أو ما نسميه بالزمان، فإذن تَقَدّم الزمان القديم على العالم الحادث، ولما كان الزمان هو عدد حركة، لزم قدم الحركة كذلك مع الزمان القديم، إذن كان قبل الزمان زمان، والزمان عَدُّ الحركة، فلزم قدم الحركة، وقدم المتحرك إذ لزم قدم العالم وتقدم الأول عليه تقدما بالذات.

هذا وتستطيع أن ترجع إلى نصوص ابن سينا في النجاة ص259 عن الحدوث الذاتي. وأن ترجع إلى النجاة أيضًا ص292: ص293 وكذلك نستطيع أن ترجع إلى هذا الدليل في الشفاء لابن سينا الإلهيات ج2 ص: 378، 379. فإن هذا الدليل يأخذ صورا وأشكالا متعددة مع الالتزام بمعناه الأساسي والتغيير إنما يكون في طريقة عرضه.

هذا ونذكر هنا عرض الغزالي لهذا الدليل حيث يتميز بالوضوح والأمانة والفهم لكلامهم – أي الفلاسفة– يقول الغزالي:

"زعموا أن القائل: بأن العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه، ليس يخلو: إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين فإنه بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص، على حركة الظل التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول، إذ يقال: تحرك الظل لحركة الشخص، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل، وتحركت اليد لحركة الماء، وإن كانت متساوية.

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا، لزم أن يكونا (أي الله والعالم) حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا، وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان

لا بالذات بل بالزمان، فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما إذ كان العدم سابقًا على الوجود، وكان الله سابقًا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول، فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته"(1)

الدليل الثالث لابن سينا

إن العالم عند ابن سينا لا يمكن أن يكون حادثا بعد عدم، لأنه لو كان كذلك لكان يمكن وصفه قبل الوجود بالإمكان بحيث لا يستقر في عقل عاقل أن يكون العالم قبل وجوده مستحيل الوجود، وما دام ممكنا فإن الإمكان ليس معناه أن يكون مقدورا للقادر، ذلك لأن السبب في كونه مقدورا للقادر ليس سوى كونه ممكنا، والشيء لا يكون سببا لنفسه، فتبين أن الإمكان شيء آخر غير أن يكون مقدورا لقدرة القادر، والممكن ليس شيئا عدميا، ومن جهة أخرى فإنه ليس شيئا مقطوع الصلة بغيره، وإنما هو وصف وجودي إضافي، ولابد والأمر كذلك أن يكون له منزع انتزعه العقل منه وهو يضيفه إليه وهذا المنزع هو محله، ولا يكون المحل إلا مادة، ولا تكون المادة إلا في زمان، وعلى هذا فلو قلنا أن العالم حادث للزم تقدم المادة والزمان عليه وهما من العالم ولا مخرج من هذا التناقض إلا بالقول بقدم العالم(2).

يقول الشيخ الرئيس في الفصل السادس من النمط الخامس في كتابه الإشارات:

((كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان إمكان وجوده حاصلا، وليس هو قدرة القادر عليه. وإلا لكان إذا قيل في الحال: إنه غير مقدور عليه: لأنه غير ممكن في نفسه. فقد قيل: إنه غير مقدور عليه، لأنه غير مقدور عليه، أو إنه غير ممكن في نفسه، لأنه غير ممكن في نفسه. فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادرا عليه. وليس شيئا معقولا بنفسه

(1) تهافت الفلاسفة الغزالي ص110 الطبعة الخامسة. دار المعارف تحقيق دكتور سليمان دنيا، وانظر الحدوث الذاتي من الفصل السابع النمط الخامس من الإشارات ص84: 90.

(2) مشكلة الإلوهية بين الشهرستاني وابن سينا د. طه الدسوقي حبيش ص 279.

يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي، فيفتقر إلى موضوع. فالحادث يتقدمه قوة وجود، وموضوع.[1]

هذا ويعلق الدكتور سليمان دنيا على هذه القضية (قدم العالم وحدوثه) في هامش كتاب ((تهافت الفلاسفة)) للإمام الغزالي فيقول: ((هذا والذي يخلص من دليل الفلاسفة -الذي رواه الغزالي هنا على لسانهم- لإبطال حدوث العالم، أن حدوث العالم -في نظر الفلاسفة- محال.

كما أن الذي يخلص من قول الغزالي حينما قرر من أن (قدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا... إلخ).

ومما رواه ابن سينا -في الإشارات الفصل الثاني عشر من النمط الخامس، عن المتكلمين من قولهم:

((إن الواجب لم يزل ولا وجود لشيء عنه، ثم ابتدأ، وأراد وجود شيء عنه.

ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل، لأن كل واحد منها وجد، فالكل وجد، فيكون ما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود، وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له، فينقطع إليها ما لا نهاية له.

ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال، وكيف يزداد ما لا نهاية له؟

والذي يخلص من كل ذلك أن قدم العالم في نظر المتكلمين -محال.

هكذا يقف الطرفان المتناظران على طرفي نقيض، فيرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم، واستحالة القول بالحدوث، ويرى الآخر القول بوجوب الحدوث واستحالة القدم، وليس للقول بالإمكان نصيب من اعتبارهما))[2]

هذا رأي ابن سينا في قدم العالم ورأي المتكلمين في حدوث العالم. فما هو رأي ابن تيمية من هذه المشكلة.

(1) الإشارات والتنبيهات جـ 3 ص 78 : 84 الطبعة الثالثة دار المعارف.

(2) هامش كتاب ((التهافت)) للغزالي. الدكتور سليمان دنيا ص 93. الطبعة الخامسة. دار المعارف.

(ب) رأي ابن تيمية في قدم العالم وحدوثه

وقبل أن نذكر رأي ابن تيمية في قدم العالم وحدوثه. نذكر تقريره لمذهب ابن سينا والفلاسفة والرد عليهم، ثم يتضح بعد ذلك موقف ابن تيمية.

لقد قرر ابن تيمية مذهب الفلاسفة في كتاب ((رسالة الإرادة والأمر)) فقال:

وأعظم حججهم قولهم: إن جميع الأمور المعتمدة في كونه فاعلا إن كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل، لأن العلة التامة لا يتأخر معلولها، فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل، فإنا لا نعني بالعلة التامة إلا ما يستلزم المعلول، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول لم تكن تامة، وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل، وهي المقتضى التام لوجود الفعل، وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل، وإن لم يكن جميعا في الأزل فلابد إذا وجد المفعول بعد ذلك من تجدد سبب، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل، قالوا: فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح.(1)

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة من وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلي:-

قولهم باطل من وجوه كثيرة منها: أن يقال: هذا القول يستلزم أن لا يحدث شيء، وإن كان كلما حدث حدث لغير إحداث محدث، ومعلوم أن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح، وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها، ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن يحدث عن هذه العلة التامة؛ لأن ذلك يستلزم إما عدم هذه الحوادث أو قدمها وكلاهما باطل.(2)

---

(1) رسالة الإرادة والأمر، الرسالة الثامنة في مجموعة الرسائل الكبرى ابن تيمية الجزء الأول ص 328 مكتبة أنس بن مالك.

(2) قارن د. هراس ابن تيمية السلفي ص 165، 166 وابن تيمية رسالة الإرادة والأمر ص 329.

وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسه الذي سماه هؤلاء علة تامة، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيره لزم أن تحدث بلا محدث، وأيضا فلو قدر أن غيره أحدثها، فإن كان واجبا بنفسه كان القول فيه كالقول في الواجب الأول، وإن كان غير واجب بنفسه كان ممكنا مفتقرا إلى موجب يجب به، ثم إن قيل إنه محدث كان من جملة الحوادث فيكون القول فيه كالقول في غيره، وإن قيل إنه قديم كان له علة تامة مستلزمة له وامتنع حينئذ حدوث الحوادث عنه، وإن الممكن لا يوجد هو ولا شيء من صفاته ولا أفعاله إلا عن الواجب بنفسه، فإذا قدر حدوث الحوادث عن ممكن قديم معلول لعلة قديمة قيل هل حدث فيه سبب يقتضي الحدوث أم لا؟ فإن قيل: لم يحدث سبب لزم الترجيح بلا مرجح، وإن قيل حدث سبب لزم التسلسل كما قدمنا))[1].

ويذكر ابن تيمية الوجه الثاني على بطلان قولهم فيقول:

الوجه الثاني الذي يبين بطلان قولهم: أن يقال: مضمون الحجة أنه إذا لم يكن ثم علة قديمة لزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح، والتسلسل عندكم جائز، فإن أصل قولهم أن هذه الحوادث متسلسلة شيئا بعد شيء، وأن حركات الفلك توجب استعداد القوابل لأن تفيض عليها الصور الحادثة من العلة القديمة، سواء قلتم هي العقل الفعال أو هي الواجب الذي يصدر عنه بتوسط العقول أو غير ذلك من الوسائط؟ وإذا كان التسلسل جائز عندكم لم يمتنع حدوث الحوادث من غير علة موجبة للمعلول وإن لزم التسلسل بل هذا خير في الشرع والعقل من قولكم، وذلك أن الشرع أخبر أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام وهذا مما اتفق عليه الملل المسلمون واليهود والنصارى. فإن قيل: إنه خلقها بسبب حادث قبل ذلك، كان خيرا من قولهم: إنها قديمة أزلية معه في الشرع، وكان أولى في العقل؛ لأن العقل ليس فيه ما يدل على قدم هذه الأفلاك، حتى يعارض الشرع، وهذه الحجة العقلية إنما تقتضي أنه لا يحدث شيء إلا بسبب حادث، فإذا قيل إن

(1) قارن د. هراس ابن تيمية السلفي ص 166. وابن تيمية رسالة الإرادة والأمر ص 329، 330 مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول.

السموات والأرض خلقها الله تعالى بما حدث قبل ذلك، لم يكن في حجتكم العقلية ما يبطل هذا. (1)

ويستمر ابن تيمية في دحض حجتهم في لزوم حدوث حادث بلا سبب حادث. فيقول:
الوجه الثالث: أن يقال: حدوث حادث بعد حادث بلا نهاية إما أن يكون ممكنا في العقل أو ممتنعا، فإن كان ممتنعا في العقل لزم أن الحوادث جميعها لها أول كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام، وبطل قولهم بقدم حركات الأفلاك، وإن كان محدثا أمكن أن يكون حدوث ما أحدثه الله تعالى كالسموات والأرض موقوفا على حوادث قبل ذلك كما تقولون أنتم فيما يحدث في هذا العالم من الحيوان والنبات والمعادن والمطر والسحاب وغير ذلك، فيلزم فساد حجتكم على التقديرين. (2)

وقد يقول الفلاسفة جوابا عن هذا، وخاصة الوجه الأول من ردود ابن تيمية: أن الواجب بنفسه هو علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة، وأن فيضه عام لكنه يتوقف على القوابل والاستعدادات الناشئة عن حركات الأفلاك، وأن الحوادث إنما يتأخر وجودها لتأخر هذه الاستعدادات، فإن الحادث الأول مثلا يكون شرطا بعد القابل للحادث الثاني. والحادث الثاني هو شرط بعد نقيض الثالث وهكذا.

يقول ابن تيمية:-

كابن سينا وأمثاله -يقولون: هو بنفسه علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة وأن الحادث الأول كان شرطًا أعد القابل للحادث الثاني.

ثم يقول ردا عليهم:-

وهذا القول في غاية الفساد، وهو أيضا في غاية المناقضة لأصولهم، وذلك أن علة الحادث الثاني لابد أن تكون بتمامها موجودة عند وجوده، وعند وجود الحادث الثاني لم يتجدد للفاعل الأول أمر به يفعل إلا عدم الأول، ومجرد عدم الأول لم يوجب عندهم للفاعل لا قدرة ولا إرادة

(1) مجموعة الرسائل الكبرى جـ 1 ص 330 رسالة الإرادة والأمر.

(2) نفس المصدر السابق ص 330، 331.

ولا غير ذلك، وحاله حاله لم يتجدد إلا أمر عدمي لم يوجب له زيادة قدرة ولا إرادة ولا علم ولا غير ذلك؟))[1].

على أن هذا إنما يمكن أن يقال فيما تكون علة وجوده غير علة استعداده وقبوله. فقد يتأخر فعل الفاعل هناك لعدم استعداد القابل. وأما واجب الوجود الفاعل لكل ما سواه فلا يتوقف فعله على أمر أخر من غيره. لا إعداد وإمداد ولا قبول ولا غير ذلك. فلو قدر أنه علة تامة أزلية لوجب أن يقارنه معلوله ولا يتأخر عنه شيء من مفعولاته.[2]

4- وجه آخر من ردود ابن تيمية هو أن الفلاسفة قد تناقضوا حيث سموا العالم مخلوقا محدثا ومعلولا مفعولا ومقدورا مرادا، وقدروه مع ذلك قديما أزليا واجب الوجود بغيره بحيث يمتنع عدمه، فإن العلم بكون الشيء مقدورا مرادا أو معلولا مفعولا يوجب العلم بكونه حادثا كائنا بعد إن لم يكن، فإن الفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول. فالجمع بين كون الشيء مفعولا وبين كونه قديما أزليا مقارنا للفاعل في الزمان جمع بين النقيضين.

أما ما يذكره الرازي عن أهل الكلام من أنهم يجوزون وجود مفعول معلول للموجب بالذات أزلي فلم يقله أحد منهم. بل هم متفقون على أن كل مفعول فإنه لا يكون إلا محدثا.

وكذلك ما يذكره هو وأمثاله متابعة لابن سينا من أن الممكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا قول باطل عند جماهير العقلاء حتى عند أرسطو وأتباعه. فإنهم موافقون لسائر العقلاء في أن كل ممكن يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا.

وأرسطو حين قال أن الفلك قديم لم يجعله مع ذلك ممكنا يمكن وجوده وعدمه[3].

ويناقش ابن تيمية الفلاسفة وابن سينا فيما ذكره من التقدم والتأخر بين الله وبين العالم.

---

(1) منهاج السنة ابن تيمية جـ 1 ص 338، 339 الطبعة الثانية المملكة العربية السعودية 1411هـ.

(2) د. هراس ابن تيمية السلفي ص 197 وانظر منهاج السنة ص 342 جـ 1.

(3) قارن ابن تيمية منهاج السنة جـ 1 ص 164 : 169 ودكتور هراس ابن تيمية السلفي ص 168 مكتبة الصحابة بطنطا.

فيقرر أن ما يذكرونه من أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلة كحركة الأصبع، ويكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل، ويكون بالمكان كتقدم الصف الأول على الثاني وتقدم مقدم المسجد على مؤخره، ويكون بالزمان، كلام مستدرك.

فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن قبل وبعد ومع ونحو ذلك معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني، وأما التقدم بالعلية أو الذات مع المقارنة في الزمان، فهذا لا يعقل ألبته ولا له مثال مطابق في الوجود بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له.

وأما تقدم الواحد على الاثنين، فإن عنى به الواحد المطلق، فهذا لا وجود له في الخارج ولكن في الذهن، والذهن يتصور الواحد المطلق قبل الاثنين المطلق، فيكون متقدما في التصور تقدما زمنيا، وإن لم يعنى به هذا فلا تقدم، بل الواحد شرط في الاثنين، مع كون الشرط لا يتأخر عن الشروط بل يقارنه وقد يكون معه، فليس هنا تقدم واجب غير التقدم الزمني.

... وكذلك التقدم بالرتبة... وحينئذ فإذا كان الرب هو الأول المتقدم على كل ما سواه، كان كل شيء متأخرا عنه. وإن قدر أنه لم يزل فاعلا، فكل فعل معين ومفعول معين هو متأخر عنه وإذا قيل: الزمان مقدار الحركة، فليس هو مقدار حركة معينة كحركة الشمس أو الفلك، بل الزمان المطلق مقدار الحركة المطلقة. وقد كان قبل أن يخلق الله السموات والشمس والقمر حركات وأزمنة، وبعد أن يقيم الله القيامة فتذهب الشمس والقمر تكون في الجنة حركات وأزمنة كما قال تعالى ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾﴾ سورة مريم (62)[1]

وفي ضمن ردود ابن تيمية على الفلاسفة يتضح موقفه من قدم العالم وحدوثه.

فيذكر ابن تيمية أن عمدة الفلاسفة على قدم العالم هو قولهم: يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل، ثم فعلت من غير حدوث سبب، ويتبين موقفه من هذا القول ومدى تأثره بقول الفلاسفة بحجتهم هذه حينما يقرر أن هذا القول

(1) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ج 1 ص 170 : 172. طبعة المملكة العربية السعودية 1411هـ.

لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم لا الأفلاك ولا غيرها. إنما يدل على أنه لم يزل فعالا، وأنه إذا قدر أنه فعّال لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئا بعد شيء، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة.

ويتبين مدى تأثره بمذهب المتكلمين من أشاعرة وغيرهم، وبالقرآن فيقرر أن كل ما سوى الله محدث مخلوق بعد أن لم يكن (كما أخبرت الرسل أن الله خالق كل شيء) وإن كان النوع لم يزل متجددا كما في الحوادث المستقبلة كل منها حادث مخلوق وهي لا تزال تحدث شيئا بعد شيء.

ومذهب هؤلاء أن الله قد أخبر أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأخبر أنه خالق كل شيء، ولا يكون المخلوق إلا مسبوقا بالعدم، فالقرآن يدل على أن كل ما سوى الله مخلوق مفعول محدث.

فليس شيء من الموجودات مقارنا لله تعالى كما يقوله دهرية الفلاسفة: أن العالم معلول له، وهو موجب له يفيض له، وهو متقدم عليه بالشرف والعلية والطبع، وليس متقدما عليه بالزمان، فإن أي قول يقتضي أن يكون شيء من العالم قديما لازما لذات الله فهو باطل.[1]

وهكذا فابن تيمية: يؤمن بقضية مهمة -كما ذكرنا من قبل في قيام الحوادث بذاته تعالى- أن المقدور المراد سيجود شيئا بعد شيء وأن نوعه قديم وآحاده حادثة.

ويعتقد ابن تيمية أنه قد اتفقت الطوائف كلها على أن المعين القديم الأزلي لا يكون مقدورا مرادا، بخلاف ما كان نوعه لم يزل موجودا شيئا بعد شيء، فهذا مما يقوله أئمة السلف وأهل السنة والحديث أنه يكون بمشيئته وقدرته.

هذا وما ذكره ابن سينا من أن الممكن وجوده وعدمه، قد يكون قديما أزليا قول باطل عند جماهير العقلاء من الأولين والآخرين.

حتى عند أرسطو وأتباعه القدماء والمتأخرين، فإنهم موافقون لسائر العقلاء في أن كل ممكن يمكن وجوده وعدمه، لا يكون إلا محدثا كائنا بعد إن لم يكن، وأرسطو إذا قال: أن الفلك قديم، لم يجعله مع ذلك ممكنا يمكن وجوده وعدمه.[1]

(1) انظر منهاج السنة جـ 1 ابن تيمية ص 148 : 150 الطبعة الثانية 1411 هـ المملكة العربية السعودية.

وبهذا نستطيع أن نقرر أن ابن تيمية قال بقدم جنس الحوادث وأنواعها وأن آحادها وأشخاصها حادثة، وأنه ربما كان مذهبا صحيحا في العقل والشرع لو صح ما ترتب عليه من القول بحوادث لا أول، لها وقد سبق أن قلنا إن ذلك يحتاج في تصوره إلى جهد كبير. فإن ما يجري على الآحاد يجري على المجموع، وقد ناقشناه وأبطلنا مذهبه هذا، ولسوف يتبين كيف صدر العالم عن الله عند ابن تيمية وما يترتب على ذلك من تبعات، وذلك عند الحديث عن نظرية الصدور بعون الله.

(1) انظر منهاج السنة جـ 1 ص 166: 169 الطبعة الثانية 1411 هـ المملكة العربية السعودية.

الفصل الثاني

نظرية الصدور بين ابن سينا وابن تيمية

(أ) نظرية الصدور عند ابن سينا

أشرنا سابقا إلى أن العالم قديم عند ابن سينا ملازم لله عز وجل لزوم المعلول لعلته التامة رغم ما يدّعونه من حدوث العالم حدوثا ذاتيا بمعنى أنه محتاج إلى علته التي صدر عنها، فالله واجب بذاته والعالم ممكن بذاته واجب لغيره.

ومن هنا جاءت نظرية الفيض أو الصدور أحد أشكال خلق العالم التي عرفها الفلاسفة الإسلاميون، وأن الفلاسفة الذين قالوا بها يعتقدون أن العالم قديم وليس محدثا.

وهذا يعني أن قدم العالم قد ظهر في الفلسفة الإسلامية على صورتين:-

1- على الصورة التي قدمها المعتزلة متأثرين بأفلاطون وأرسطو، فيها عرضوا لنا نظريتهم في المعدوم[1]، وهي النظرية التي تعتمد على موقفهم من صفتي العلم والقدرة الإلهيتين.

2- على الصورة التي قدمها لنا كل من الفارابي وابن سينا، متأثرين في ذلك بأفلوطين صاحب (الأفلاطونية المحدثة)، وفيها عرضوا لنا نظريتهم في الفيض أو الصدور.

وهذه النظرية تعتمد على:

---

(1) كل هذا من أجل أن يمهدوا لشرح العلاقة أو الانتقال بين الواحد والمتكثر أو بين الله والأشياء (بعد أن تنتقل من حالة المعدوم وتصير أشياء عينية). فقد رأى المعتزلة: أن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون مفاجئا من العدم إلى الوجود، ورأوا أن الإحداث كما يفهمه الأشعرية يفيد هذا الانتقال المفاجئ، وبالتالي فإنه يجعل الله محلا للحوادث، أما هم فقد أرادوا أن ينفوا عن الله هذا، ومن ثم قالوا: بمرحلة متوسطة، هي مرحلة المعدوم، والمعدوم هو الممكن الذي يجوز أن ينتقل إلى الوجود في أي وقت، فهو إذن ليس ممتنعا أو عدما، في هذه المرحلة تكون الأشياء أشياء ثابتة ولكنها ليست متحققة في الخارج العيني، ويكون الله عالما بالأشياء وقادرا عليها، وتلي هذه المرحلة مرحلة أخرى، وهي المرحلة التي تتحول فيها (القدرة) إلى (إرادة) وتصبح الأشياء أحيانا حسية. ولذلك فإن المعتزلة يفرقون بين القدرة والإرادة، فبينما يجعلون الأولى صفة ذات لم تزل مع الله لكنها في الوقت نفسه عين الله وغير مغايرة لذاته، إذ يرون أن الصفة الثانية (صفة الإرادة) صفة فعل، ومعنى ذلك أنها حادثة وذلك لاتصالها بالمخلوقات. أهـ د يحيى هويدى دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية 1972م ص 158، 159. دار النهضة العربية.

أ- التفرقة الشهيرة بين الواجب والممكن أو واجب الوجود وممكن الوجود على نحو ما سنرى الآن.

ب- وتعتمد أيضا على: فكرة أو صفة الجود الإلهي التي اقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقي كما وجدوه عند أفلوطين.

وقبل أن نتحدث عن نظرية الصدور أو الفيض عند ابن سينا والفارابي نذكر أولا أفلوطين والفيض.

ولد أفلوطين بالقرب من مدينة أسيوط في الوجه القبلي عام 204 أو 205 للميلاد، ورحل إلى الإسكندرية في سن الثانية والعشرون، ثم سافر إلى بلاد فارس، واستقر به المقام في روما حيث توفى بها عام 269م.(1)

الله عند أفلوطين هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي. وهو لا يتصف بأية صفة إيجابية لأنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء، ولأننا لا نستطيع أن نصفه إلا إذا تضمن هذا الوصف تحديدا له، وعدم فهم لطبيعته اللامتناهية. هذا فضلا عن أن الله لا يخضع للفهم أو المعرفة، ولا يخضع كذلك للوجود، فهو لا يخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع، والله فوق هذه الثنائية وأسمى منها لأنه واحد لا يحتمل أية ثنائية، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته، وهو لا يخضع للوجود، لأنه مصدر كل وجود.

يقول الشيخ اليوناني (أفلوطين) في السفر العاشر من كتاب أثولوجيا.

في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها.

(الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها)(2)

---

(1) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية د. يحيى هويدى 1972 ص 203.

(2) أفلوطين عند العرب حققه وقدم له د عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية 1966 ص 134، وأثولوجيا كتاب منسوب خطأ لأرسطو كما بين ذلك المستشرقون والباحثون وأن المؤلف الحقيقي له هو أفلوطين.

والدكتور محمد البهي في كتابه الجانب الإلهي يقول:

(فأفلوطين لحرصه على وحدة (الأول) في الموجودات وحدة مطلقة، حرص على أن يبعده في تصور الإنسان له عما يجلب إليه كثرة ما ولو بالاعتبار، ولهذا يقول عنه (هو فوق[1] الوجود وفوق الفكر) أي وراء ما يتخذ موضوعا للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكرا، فليس معقولا لنفسه، ولا هو عينه عقل)[2].

هذا الواحد لا يمكن أن يظل هكذا غارقا في وحدته إلى الأبد. حقا إنه لا يفتقر إلى شيء ولا تحركه رغبة لأي شيء. لكن يشع منه نور ينتشر فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شيء، وهذا النور الذي يفيض منه ويصدر عنه دليل جوده وكرمه وخيره، وفي الوقت نفسه فإنه مصدر الخلق كله، فالواحد يشاهد ذاته، وينتج عن هذا انبثاق شبيه له هو الأقنوم الثاني أو العقل، لكنه أقل كمالا منه. ألا ترى إلى الحرارة التي تشع من اللهب أنها شبيهة باللهب لكنها أقل كمالا منها، والبرودة التي تشع من الثلج إنها شبيهة بالثلج لكنها أقل كمالا منه.

وهذا الأقنوم الثاني يشبه الواحد في وحدته، ولكنه يقبل الكثرة. وهو يمثل عالم المعقولات أو عالم الصور العقلية الذي تقابل كل صورة منه شيئا محسوسا من الأشياء التي يزخر بها هذا العالم الأرضي الذي نعيش فيه: عالم المكان والزمان.

لكن هذه الصور العقلية ليست مثلا مجردة على النحو الذي تصور به أفلاطون عالم المثل، بل هي عقول، تتأمل ذواتها عقليا، فهذا الأقنوم الثاني يتأمل ذاته ويصدر أقنوم ثالث عنه وهو النفس، أي النفس الكلية أو نفس العالم التي ينشأ عنها المكان والزمان.

---

(1) (سانت لانا) يشرح ذلك بأن إبداعها للأشياء لا عن روية وفكر، فهي متعالية عن الفكر، فصدور العالم عنها كفيض شعاع الشمس عن عين الشمس هامش الجانب الإلهي ص 151 جـ 1.

(2) الجانب الإلهي د. محمد البهي ص 151 جـ 1 دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1967م.

وبذلك تكون قابلة للكثرة الحسية مهيأة لها، وتزداد الشقة اتساعا بينها وبين الواحد لكن ليس معنى ذلك أن الصلة معدومة بين العالم الحسي وبين الواحد[1].

إذ أن هذا العالم الحسي والطبيعة كلها وكل ما يصدر عن الواحد في تأمل صامت له ولوحدانيته، مشتاق إلى الارتماء في أحضانه والعودة إليه من جديد. الأمر الذي يرد الكثرة إلى الوحدة مرة أخرى. والحق أن كل الموجودات متحدة اتحادا مباشرا مع الواحد والإنسان لا يستطيع أن يهدي إلى الحقيقة إلا عن طريق التجلي: تجلي الواحد على نفسه الصافية.[2]

يقول الدكتور يحيى هويدي:

(وقد عرف العرب نظرية أفلوطين في الفيض أول ما عرفوها عن طريق ترجمة أحد كتب أبرقلس (أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة) إلى العربية، وهو الكتاب المعروف باسم ((كتاب الإيضاح في الخير المحض))، المنسوب خطأ لأرسطو طاليس، والذي نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتب ((الأفلاطونية المحدثة عند العرب)). وفي كتاب "الإيضاح في الخير المحض" يبين لنا أبرقلس أن العلة الأولى تفيض على المعلولات، وأنها لا تفارقها مفارقة علتها القريبة لها. ثم يبين لنا أن العلة الأولى أعلى من الصفة ((على نحو غير ذلك عند أفلوطين كما قدمنا، وأنها قد أبدعت أنية النفس بتوسط العقل)) تماما كما هو الحال عند أفلوطين، وأن العقل ويسميه هو الهوية الأولى المبتدعة ((فوق اللانهائية أي أنها ليست فقط لا نهائية بل إننا لا نستطيع أن نصفها أيضا باللانهائية لأنها فوقها، ولأنها هوية أولى تمثل مقدار الهويات الأولى العقليات، والهويات الثواني الحسيات)).

---

(1) قارن د. يحيى هويدى دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص 204، وأفلوطين عند العرب ص 193 الخير المحض هو الأول وص 189 انبجاس العقل الأول منه لشدة قوته وص 228 أول مبدعاته.

(2) قارن د. يحيى هويدى دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص 204، 205 والجانب الإلهي د. البهي ص 154، 155 جـ 1 وأفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 228 أول مبدعاته التي بعده وكيف هي منه وص 216 عن الكلمة. ومدلولها عند أفلوطين.

أما الهوية الثانية وهي النفس فيصفها بأنها (غير متناهية). ثم يأخذ بعد ذلك في ترتيب الموجودات التي فاضت عنه الخير الأول ((على نحو ما سنجد تفصيل ذلك فيما بعد عند الفارابي))[1].

يقول الشيخ اليوناني (أفلوطين) في الفصل الثاني والعشرين في أثولوجيا :

(والعقل من الينبوع الأول، و(الكلمة) شيء واحد. و(الكلمة) في سائر العالم هي التي بها يهتدي كل واحد منه إلى ما هو أصلح له، ويهرب مما هو أضر به من أصناف النبات والجماد والحيوان، وهي التي بها تسكن نفوسنا إلى ما عرفناه، وبها نثق بصحة الشيء، وهي العناية الإلهية السارية في جميع العالم، وهي الناموس الأكبر والشريعة الإلهية، وهي نور الله سبحانه الذي به يصير كل شيء إلى ما خص به وفرض له).[2]

وهكذا فأفلوطين كما عرف بصاحب (الواحد) عرف أيضا بصاحب (وحدة الوجود) فهو لم ير للوجود أصلين: المادة، وقوة أخرى مشكلة لها كما رأى الإغريق، بل تبع الرواقيين في وحدة الأصل، فقال: إن (الأول) أصل الوجود كله حتى المادة، بينما رأت الرواقية أن أصله (المادة) حتى الله مادة وإن كانت رقيقة. وفارقها كذلك بجعل الأول خارجا عن الوجود والعالم، بينما جعلت الرواقية الله حالا في العالم.[3] وهكذا حاول أفلوطين المصري بعد أفلاطون وأرسطو إيجاد صلة بين العالمين، وقوام محاولته أن جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى إذ جعلها سلسلة متصلة الحلقات في نهايتها العليا (الأول) أو ما سماه (الطبيعة الأولى) أو (الواحد) وفي نهايتها (المادة) وبين الأول والمادة بقية الموجودات وهي متفاوتة في القرب أو البعد من أحدهما، وتحدث عن موجودات أربعة على الأخص:-

1- الأول (وقد تقدم الحديث عنه).

---

(1) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، د. يحيى هويدى ص 205 -دار النهضة العربية 1972م.

(2) أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 216 دار النهضة العربية 1966م. وانظر المبحث العاشر في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت عنها ص 134 : 142.

(3)الجانب الإلهي. د البهي 154 جـ 1.

2- العقل وقد ذكرنا وصفا له.

3- ونفس العالم، أو النفس الكلية.

4- المادة.(1)

دوافع أفلوطين في الفيض

إذا أردنا أن نلخص نظرية أفلوطين في الفيض ونقف على الدوافع التي جعلته يقول بها لوجدناها تنحصر في دافعين رئيسيين:

1- لم يقل أفلوطين بهذه النظرية أصلا إلا ليحاول التوفيق بين الواحد والمتكثر، حيث وجد أن الاتصال المباشر المفاجئ بين الخالق والمخلوقات على النحو الذي يقول به أهل الحدوث لابد أن يوجب في الذات الإلهية تعددا وتغيرا، ومن ثم تصور أن الخلق لابد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات، ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل، وبذلك يكون قد حافظ على وحدانية الواحد أو خيل إليه أنه فعل، أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الأقنوم الثاني.

ومن هذه الناحية فإن نظرية الفيض تشبه نظرية المعدوم عند المعتزلة من حيث حرص النظريتين على تقديم مرحلة متوسطة تكون حلقة اتصال بين الواحد والمتكثر وتمنع الاتصال المباشر بين الواحد والعالم الحسي.

2- هذه النظرية نظرية في قدم العالم، فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس، ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم فهو إذن قديم مثله. فكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذي يصدر عنها، وكما أن اللهب لا يستطيع منع الحرارة التي تشع منه كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التي تنساب منه.(2)

قال الشيخ اليوناني (أفلوطين):-

(1) الجانب الإلهي. د البهي ص 157 : 158 جـ 1.

(2) انظر: دراسات في علم الكلام والفلسفة ص 206.

(انبجاس العقل من الأول لشدة قوته، وسكونه لا لحركته، لأن القوة الشديدة ينبجس منها إما شيء جوهري، كالحرارة من النار والبرودة من الثلج، أو عرضي كالرائحة من ذي الرائحة، لأنه مادام ثابتا فتلك الرائحة تنبث منه)[1].

وليس من شك في أن هذه الصورة للخلق تتنافى مع مفهوم المسلمين من الخلق من عدم، والإرادة الإلهية وأنها تتعارض مع فكرة الحدوث أو الخلق الإرادي بل مع القول بالعناية وهو من صميم العقيدة الإسلامية.

(1) أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 189. دار النهضة العربية 1966م.

نظرية الصدور عند الفارابي وابن سينا

أولا : نظرية الصدور عند الفارابي :-

يعتبر الفارابي (المتوفى 339هـ - 950م) أول فيلسوف إسلامي تأثر في فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطينية وإبرقلس وقدم لنا صورة واضحة لها. ويمكن أن تُصور فلسفة الفارابي كالتالي:

أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته، بل من الله، الواجب الذي لم يسبق وجوبه بإمكان ويذكر ذلك صريحا فيقول: (ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة. والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده).[1]

ولكن هل وجود جميع الأشياء على جهة قصد يشبه قصودنا، وأنها تصدر من الله بإرادة قديمة كما يقول الأشاعرة، أم أن علاقة الله واجب الوجود بهذه الموجودات ليست علاقة إيجاد بل هي علاقة علم وتعقل، وخير من ناحية أخرى.

لذا نجد الفارابي يشرح خلق الله الأشياء، أو بعبارة أصح وجودها وصدورها عن واجب الوجود بما يلي:

(ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر لأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشيء، الذي يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة))[2]

وإذا وصلنا إلى ذلك، صح لنا أن نتساءل الآن: على أي وجه يصل أثر وجوده إلى الأشياء بهذه الصورة فتصير موجودة؟

(1) عيون المسائل الفارابي ص 51.

(2)عيون المسائل الفارابي ص 51.

أتوجد عنه هذه الأشياء الجزئية جميعها دفعة واحدة، وهي كثيرة كثرة غير متناهية، وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه في تصور وجوبه غيره، فضلا عن أن يكون صنوا له في واقع الأمر؟

أم يصل أثره إليها بطريق التدرج، حتى لا تكون الكثرة التي لا تحد بعيدة في التصور العقلي عن منطقته؟

الفارابي يختار الوجه الثاني، ويعبر عن ذلك في كتاب (فصوص الحكم) في شيء من الغموض بقوله:

(لحظات الأحدية نفسها، فكانت قدرة، فلحظات القدرة، فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية، يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها كل يسبح بحمده، ثم يذور على المبدأ، وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كلهم فردا)[1]

فيتأمل الأحدية: وهي الذات المقدسة نفسها كانت (القدرة)، وبتأمل الأحدية القدرة كان العلم الثاني المشتمل على الكثرة.

ومن مجموع الثلاثة: الواحد، القدرة، العلم الثاني يتكون:

- عالم الربوبية: وفيه يوجد الله الواحد المطلق، الذي لم ينشأ عنه إلا واحد أيضا هو القدرة، ثم بعدها نشأ واحد آخر واحد في ذاته متكثر بالاعتبار هو العلم الثاني؛ لأنه نتيجة تأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرته.
- ويلي عالم الربوبية عالم الأمر: وهو عالم متكثر في ذاته ومتصل من أعلى بطرف في عالم الربوبية متكثر بالاعتبار وهو العلم الثاني، ومتصل من أدنى بعالم متكثر أيضا على سبيل الحقيقة كثرة غير متناهية وهو:

(1) فصوص الحكم للفارابي ص 60.

- عالم الخلق: فالواحد المطلق، وهو الله لم تنشأ عنه الكثرة مباشرة بل الذي نشأ عنه واحد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية.. ثم كانت الكثرة الحقيقية غير المتناهية.(1)

وإذا كان عالم الربوبية تكون على التوالي عن الواحد مباشرة، وكانت موجودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثاني في ذلك العالم (الربوبية) فوظيفة موجودات عالم الأمر هذه.. نقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها:

(لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم مسلك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم ينافي ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرض، ثم يحصل المقدر في الوجود)(2).

فعالم الأمر، أو عالم الملائكة نقطة الاتصال بين العالمين: عالم الربوبية، وعالم الخلق ومع كونه مركز اتصال بينهما، وأن موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق، فطبيعة موجوداته ليست مزيجا من خصائص العالمين، أو ليس لها شيء من خصائص عالم الخلق، بل لها استقلالها وانفصالها حيث إنها متمخضة للخيرية والطهر لا تتصل إلا بمن له قدسيته وطهارته وصفاؤه.

(للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس: فأما ذواتها الحقيقية فأمرية، وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية)(3).

(واتصال عالم الأمر بعالم الخلق، أو اتصال الملك بالروح القدسية، على نحو أنهما إذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثل لها (أي للروح القدسية) من الملك صورة

---

(1) انظر الجانب الإلهي ج 2 د. محمد البهي ص 416 : 418. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1967م.

(2) فصوص الحكم للفارابي ص 67، 68

(3) المصدر نفسه ص 67.

بحسب ما تحتملها، فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه الذي هو الوحي، والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي)[1] .

وبعد. هل يمكن أن يعد الفارابي بما ذكره هنا في كتابه (فصوص الحكم) فيما يتعلق بالصلة بين الله وما عداه أفلوطينيا سواه في ترتيب الموجودات عن الله حسب اختلافها ضيقا وسعة في الكثرة، أم في درجات الوساطة بين الواحد وحدة مطلقة والعالم المتكثر كثرة مطلقة؟

يمكن أن نجد شبها بينه وبين أفلوطين في أن كلاهما يحرص على أن الكثرة المطلقة لم تنشأ عن الوحدة المطلقة، لكن لا نجد شبها واضحا في درجات الوساطة، وإذا وجدنا بينهما في هذه الناحية وجه شبه ما ففيه كثير من التكلف.

فإذا فرضنا أن موجودات عالم الربوبية عند الفارابي، وهي: الله، والقدرة، والعلم الثاني. تساوي درجات الموجودات عند أفلوطين في عالم ما وراء الحس وهي: الواحد، العقل، النفس الكلية (أو القوة المدبرة)، فأية درجة من درجات الوساطة عند أفلوطين تقابل إذن ((عالم الأمر)) كله عند الفارابي -وهو عالم الملائكة- الذي تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية، وقبل عالم الخلق؟

ربما يعد الفارابي، أقرب شبها بيرقلس[2] منه بأفلوطين؛ لأن ما ذكره الفارابي من موجودات قبل عالم الخلق كله، وهي موجودات عالم الربوبية، وموجودات عالم الأمر يكون مراتب أربع في عالم ما بعد الطبيعة.

وهي: موجودات عالم الربوبية الثلاثة التي تتفاوت فيا بينها في معنى الوحدة والكثرة، مضافا إليها عالم الأمر -وهو عالم الملائكة- الذي تتساوى موجوداته جميعها في القيمة والمنزلة، والأصول التي تكون عالم ما وراء الحس ولها التأثير في هذا العالم المشاهد، يرتبها بيرقلس إلى أربع مراتب:

1 - مرتبة الطبيعة الأولى: أو الوحدة المطلقة التي لا كثرة فيها بوجه.

---

(1) فصوص الحكم للفارابي ص 67 وقارن الفارابي بابن سينا في صفة الكلام الإلهي فيما سبق.

(2) ولد في القسطنطينية سنة 410م وتوفى في أثينا سنة 485م.

2 – مرتبة الوحدة التي بداخلها كثرة ويسميها بيرقلس هينادن وهي من الآلهة الشعبية عنده، وموضعها في ترتيب الموجودات فوق ((العقل))... ويسند إليها تأثير الخير في الموجودات تحتها.(1)

3– ويليها مرتبة العقل: التي تشمل الوجود والعلم والحياة.

4– ثم تحت مرتبة العقل النفس الكلية وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس.

وعالم الملائكة عند الفارابي يصح أن يكون جملة مقابلا للنفس الكلية عند بيرقلس؛ لأن هذه عنده كما عند بقية رجال الأفلاطونية الحديثة نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس، بل تعتبر لديهم أكثر من نقطة اتصال، تعتبر مظهر ((وحدة الوجود)) كله. ولذا يرونها –وإن كانت في طبيعتها من عالم ما وراء الحس– تمثل نصيبا من كلا العالمين فهي مجردة، وغير مجردة.

مجردة: باعتبار أنها بطبيعتها من عالم ما وراء الحس، وغير مجردة: إذا هبطت عالم الحس، وكذا الشأن في شرح ما لها من خصائص النوعين.

وللملائكة عند الفارابي ((ذوات حقيقية)) ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس))(2).

وهناك فارق بين النفس والملائكة. ذلك أن النفس الكلية إذا كانت تتصل بعالم الحس أو بعالم الخلق فاتصالها بكل إنسان فيه.

أما الملائكة فاتصالها بعالم الحس، عن طريق التقائها بالأرواح القدسية فيه خاصة. وهي أرواح الأنبياء والرسل من البشر. وعلى هؤلاء الرسل تعميم التدبير، أو الإرشاد في بقية الخلق. ((... وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية)).

والنبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر (عامة الخلق)، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر (الفرد من الإنسان)، فتأتي بمعجزات خارجة عن

---

(1) الجانب الإلهي جـ 1 ص 182،183. د. محمد البهي.

(2) الجانب الإلهي جـ 2 د. البهي ص 420، 421. ويراجع هذا الموضوع في نفس الكتاب الجزء الأول من ص 179.

الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذات الملائكة التي هي الرسل، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق)[1].

و(الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يسترق الحس الظاهر حسها الباطن. وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى العالم وما فيه. وتقبل المعقولات من الروح والملائكة، بلا تعلم من الناس)[2]

وبهذا نجد فارقا بين عمل النفس الكلية عند رجال الأفلاطونية الحديثة وبين عمل الملائكة عند الفارابي، وبهذا أيضا يترك الفارابي مجالا للنبوة والرسالة في عمل العقل: فعلى رأيه لم يزل البشر في حاجة من الوجهة العقلية بعد خلق الملائكة إلى قائد يرشدهم ويدعوهم إلى الهداية. وهو النبي أو الرسول ولكن على رأي أصحاب النفس الكلية ليست الجماعة الإنسانية -بعد أن تتمثل صورة ملك النفس بأجسام البشر- في حاجة إلى هاد ومرشد، وراء ما في صورة ملك النفس من مصدر للهداية والرشد، وهو ما فيها من عقل وإدراك.[3]

فتوفيق الفارابي هنا بين الدين والفلسفة، ليس فحسب في تعبيره عن المعاني الفلسفية، كالعقل والنفس الكلية وما بعد الطبيعة وعالم الحس والمشاهدة، بعبارات إسلامية بـ: العلم الثاني والقدرة والملائكة وعالم الربوبية وعالم الخلق، بل في هذا الفراغ الذي أوجده وشغله بالنبوة والرسالة. فبدلا من النفس الكلية وحدها في الفلسفة القديمة هي الصلة بين العالم الكامل والآخر الناقص فالملائكة -ويليهم الرسل والأنبياء من البشر- هم الصلة في نظر الفارابي والرابطة في نقل أثر الكامل إلى الناقص.

وإذا قلنا: أن الفارابي أو غيره من فلاسفة المسلمين وفق هنا أو في مسألة أخرى بين الدين والفلسفة، فليس معنى ذلك أنه جمع بين الدين والمنطق، أو بين الدين والعقل، أو شرح الدين بالمنطق أو العقل، بل المقصود بالحكم على العمل العقلي للفارابي بالتوفيق: أنه قد حاول الملائمة

(1) فصوص الحكم للفارابي ص 62.

(2) المصدر السابق: ص 65.

(3) الجانب الإلهي جـ 2 ص 422، 423 بتصرف.

بين الدين وبين المنقول باسم الفلسفة واسم العقل إلى المسلمين. وقد يكون هذا الذي نقل باسم الفلاسفة والعقل، لا يقف نفسه أمام اعتبار العقل في زمن آخر تال للزمن الذي نشأ فيه.

هذا تعبير للفارابي عن اختياره لتصور كيف حدثت الكثرة غير المتناهية عن الوحدة المطلقة مباشرة على النحو الذي ذكرناه له في كتاب ((فصوص الحكم)).

هذا وله تعبير آخر عن هذا الاتصال أيضا بعبارة أخرى وذلك في كتاب ((عيون المسائل)) في غاية الوضوح في المعنى الذي يهدف إليه فيذكر:

أن أول المبدعات عنه، شيء واحد بالعدد، وهو العقل الأول، ويحصل في المبدع الأول (الذي هو هذا العقل الأول) الكثرة بالعرض، لأنه ممكن بذاته وواجب الوجود بالأول، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول. وليست الكثرة فيه من الأول ((الواحد)) لأن إمكان الوجود هو لذاته، وله من الأول وجه من الوجود.

ويحصل من العقل الأول، بأنه واجب الوجود وعالم بالأول: عقل آخر، ولا تكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه.

ويحصل من ذلك العقل الأول، بأنه ممكن الوجود، وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين، أعني الفلك والنفس.

ويحصل من العقل الثاني: عقل آخر، وفلك آخر، تحت الفلك الأعلى. وإنما يحصل منه ذلك، لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض. كما ذكرناه بديا في العقل الأول. وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل.

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة. وهناك يتم عدد الأفلاك.

وليس حصول هذه العقول، بعضها عن بعض، متسلسلا بلا نهاية. وهذه العقول مختلفة الأنواع، كل واحد منها نوع على حدة. والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه. وسبب وجود الأركان الأربعة، بواسطة الأفلاك، من وجه آخر))(1)

ويشرح الفارابي مهمة هذه العقول.

((وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير، الذي يجب أن يظهر منه، فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير، الذي يجب أن يظهر منه))(2)

وهكذا فإذا كان الفارابي في تعبيره الأول هناك في كتاب ((فصوص الحكم)) قد جعل في تصويره الصلة بين الله وعالم الخلق، مرتبة من الوجود هي مرتبة عالم الأمر، وتمثل:

1- الانتقال من الوحدة المطلقة إلى الكثرة الحقيقية المطلقة.

2- كما تحمل أثر الواحد إلى هذه الكثرة.

فإن تعبيره هنا في كتاب ((عيون المسائل)) حدد هذه المرتبة الوسطى بالعقول، بدل عالم الأمر أو الملائكة. وكان تعبيره هنا أوضح في وصف الغرضين المذكورين من تعبيره السابق هناك في ((فصوص الحكم)) وبالأخص في شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة إلى الكثرة الحقيقية المطلقة. فالذي نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابي هنا واحد بالذات، ولكنه متكثر بالاعتبار فحسب.

فالواحد بالذات وجد عنه واحد بالذات كذلك، وإن حصلت في الأخير كثرة، فهي أولا بالاعتبار، وثانيا بعيدة عن الوحدة المطلقة.

وكما كان هذا التعبير الثاني في كتاب ((عيون المسائل)) أوضح في الغرض الذي يرمي إليه الفارابي من الوساطة بين الموجد الأول والموجودات الأخرى الكثيرة كثرة غير متناهية، فإنه أوضح كذلك في تصوير التدرج في الوجود وكيفية نشأة الموجودات عن الواحد ((الأول))(3):

(1) عيون المسائل للفارابي ص 51، 52.

(2) المصدر نفسه ص 52.

(3) الجانب الإلهي ج 2 د. محمد البهي ص 428، 429 بتصرف.

– فسبب وجود العقل الأول الواحد بالذات، الكثير الاعتبار عن الله الواحد المطلق، علم هذا الواحد المطلق بنفسه.

– وسبب وجود العقل الثاني عن العقل الأول، توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى، وهو الله الواحد المطلق.

– وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثاني، توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى منه، وهو العقل الثاني.

– وهكذا... نشأ كل عقل تال عن آخر سابق عليه، بسبب توجه هذا السابق عليه بتفكيره نحو ما فوقه من موجود (عقلي) أسمى منه.. حتى يصل الأمر إلى آخر هذه العقول، وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق.

أما سبب الكثرة الاعتبارية: في العقل الأول الواحد بالذات، فيرجع إلى اعتبار وجوده مرة، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى..

فوجوده يلاحظ فيه أمران:

– أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه.

– وأنه أصبح واجب الوجود، بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق.

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك:

– أنه بعد وقوعه ووجوبه، أصبح يتجه بتفكيره مرة إلى موجده وموجبه، وهو الواحد المطلق.

ومرة أخرى يتجه به إلى نفسه.

وهذه الكثرة الاعتبارية في العقل الأول، كانت سببا في الكثرة الحقيقية في الوجود بعده.

فالجانب الأشرف من هذه الكثرة فيه كان سببا في إيجاد الأشرف فيما بعده، والأقل مرتبة فيها كان سببا في إيجاد الأقل مرتبة بعده:

فعلم العقل الأول بالواحد المطلق، لأنه أشرف من علمه بنفسه، كان سببا في إيجاد العقل الثاني بعده، بينما علمه بنفسه كان سببا في إيجاد ((نفس)) الفلك الأعلى، وهو ما يمسى بالفلك

المحيط، أو كان سببا في إيجاد ((صورته)) وتوهمه ((العقل الأول)) أو تخيله كان سببا في إيجاد مادة هذا الفلك الأعلى.

وعلى هذا النحو، تحققت الكثرة بعد العقل الأول، الذي هو واحد بالذات، ومتكثر بالاعتبار فقط. وأصبحت توجد الكثرة بعده وجودا حقيقيا بسبب ما فيه من كثرة اعتبارية، وهذه الكثرة الحقيقية هي الآن:-

. العقل الثاني

. والفلك الأول... بصورته وهي نفسه.

. ومادته، وهي جرمه.

وعن هذا العقل الثاني يوجد بالكيفية نفسها -عقل ثالث وفلك ثان... وهلم جرا.

وإذا كان عدد العقول عشرة فعدد الأفلاك تسعة. ذلك أن الله الواحد المطلق لا يصدر عنه إلا عقل أول ومن العقل نفسه يصدر الفلك نفسه وجرمه لأنه لو صدر عن الله لصدرت الكثرة عن الواحد وحدة مطلقة وتناقض مبدأ الوحدة من كل وجه.[1] ولصدر الأقل عن الأشرف أو عن الكمال المطلق.

((وإذا كان الفارابي في تعبيره هناك في كتاب ((فصوص الحكم)) موفقا بين الدين والفلسفة - كما رأينا، فهو في تعبيره هنا في كتاب ((عيون المسائل الفلسفية والأجوبة عنها)) يحكى فكرة فلسفية، إن كانت لها صلة بدين ما فليست لها صلة بالإسلام على الأقل))[2].

ويذكر الدكتور محمد البهي:

أن الدكتور جبور عبد النور (أستاذ الفلسفة بالكلية العلمانية ببيروت) يرى أن الفارابي، في فكرة العقول هذه، التي تمثل الوساطة بين الله والعالم، والتي تجعل في النهاية للأفلاك والكواكب أثرا في الأحداث الطبيعية -ومنها الإنسان- متأثرا بالفكر الحراني الوثني، القائم على إسناد التأثير في العالم الأرضي للكواكب المختلفة وما يتصل بها، أو ما يسكنها من عقول ونفوس.

---

(1) انظر الجانب الإلهي جـ 2 د. محمد البهي ص 429 : 431.

(2) المصدر السابق جـ 2 ص 431.

ويقول في نص عبارته[1]: ((... ومرد التباين بين أفلوطين والفارابي إلى الأثر الصابئي كما يتجلى لنا: فإن الثاني لم يأخذ عن الأول، كما يقول كل الذين بحثوا في مذهب الفارابي، ودرسوا مؤلفاته، وإنما أخذ عن الحرانيين، واتبع خطتهم في تحصيل الفيض. وهذه العقول المفارقة، أو الملائكة، أو الروحانيات، كما يسميها الحرانيون، تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقين: هي جواهر ليس لها مادة ولا هيولي، وهي التي تتصرف بشئون العالم الأرضي، فتهب الرياح بتحريكها، وتنشأ السحب بتأثيرها، ويحدث المعدن والنبات والحيوان بفعلها، وهي مكلفة -في المذهبين- الفارابي والحراني- بالهياكل العلوية، أو الكواكب السيارة التي تقوم لديها مقام البدن للروح الإنسانية، ونسبة بعضها إلى البعض الآخر. وهنا يكون الحدوث الطبيعي، فإذا به واحد عندهما أيضا))[2].

ويحكم على الفارابي، من أجل موافقة ما يقوله في نظرية العقول للمذهب الصابئي في الكواكب -تلك الموافقة التي ترجع في نظره إلى إقامته بحران مقر الصابئة واتصاله بيوحنا بن جيلان فيها- بأنه ((لم يكن مسلما إلا في ظاهره، وإنما كان وثني الأصل والنشأة، رغم أنه هادن الدين طول حياته، ولم يضطهده العامة، أو أصحاب السلطان))[3].

وبعد أن يقرر الدكتور البهي عدة حقائق ربما تقوى نظرة الدكتور جبور على أن الفارابي صابئي المذهب. إلا أنه يؤكد في النهاية إسلامية الفيلسوف الفارابي وبعده عن الشرك والصابئة. فيقول: على أن هذا الذي ينقل عن الفارابي، كما يوجد في كتابه (عيون المسائل) وكما يذكره الدكتور جبور بأمانة، قد لا يعد وثنية، لأن الوثنية إسناد الفعل في الكون إلى آلهة مختلفة لكل آله منها تأثير خاص، ومنطقة معينة لهذا التأثير. والذي يلاحظ في فكرة العقول أنها معبر فقط لأثر الواحد المطلق إلى هذا العالم، والقول بها ليس ناشئا عن اعتراف بتأثير خاص لكل منها صادر

(1) في مقال له ص 65 في الجزء السابع من السنة الأولى لمجلة ((الكتاب)): عدد شهر مايو سنة 1946 التي تصدر عن دار المعارف بمصر نقلا عن الجانب الأهلي جـ 2 د. محمد البهي ص 432.

(2) الجانب الإلهي جـ 2 ص 432، 433.

(3) ص 64 في الجزء السابع من السنة الأولى لمجلة الكتاب عدد مايو 1946م السابق.

عن ذاته، بل الدافع الأول إلى قبولها قيام صعوبة ذهنية لدى بعض المتفلسفين في تصور: إن الواحد من كل وجه تنشأ عنه مباشرة كثرة مطلقة لا نهاية لها.

ويواصل الدكتور البهي دفاعه عن الفيلسوف الفارابي ورده على ما يؤدي إليه منطق الدكتور جبور فيقول:

أن منطق الدكتور جبور، ربما يوصله إلى الحكم ((فكرة الملائكة)) بأنها أيضا وثنية، لأن هناك أوجها عديدة للمتشابهة بين الملائكة والعقول عددهم كثير كعدد العقول، وهم من عالم آخر غير هذا العالم، وهم كما يرى الفارابي حلقة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق، في نقل أثر الأول إلى الثاني الذي هو وظيفته العقول، وهم مكلفون من الله بالحفظ والرقابة والوحي، وغير ذلك من الأعمال في هذا العالم، على نحو ما أودع في طبيعة العقول من قوة منحت لها من الواحد الأول لتدبير هذا العالم.

إن فكرة العقول ((كفكرة الملائكة)) لا تؤدي إلى اعتقاد شركة في التأثير في العالم، ولا تقوم على أساس الشرك في نسبة التأثير فيه إلى مصادر متعددة، إذ مرد الأمر كله مع الإيمان بها إلى الله وحده وعقيدة الوثنية اعتقاد ما يؤدي إلى الشرك.... وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه، وقل ألا يكون الله معبودا في الديانة الوثنية.

إلى أن يصل إلى هذا القول الأخير:

و((فكرة العقول)) قد لا يستريح إليها في ظاهرها الدين الموحد. ولكنها في حقيقة الأمر، كما يصورها الفارابي، تنتهي بإسناد التأثير: من خلق، وقضاء وقدر، وغير ذلك من أنواع التأثير. إلى الله الواحد وحدة مطلقة؛ لأن الله الواحد هو الذي أوجد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره.

وهذا العقل عن طريق القوة التي منحها الله إياه، أوجد العقل الثاني، وهيأه بتلك القوة أن يوجد غيره... وهكذا. فالموجد الأول لكل موجود سواه، هو الله تعالى، وإليه، أو عنده ينتهي مصير كل موجود غيره))[1].

...

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي جـ 2 د. محمد البهي ص 435، 436.

ثانيا: نظرية الصدور عند ابن سينا

ذهب ابن سينا -كما ذهب الفارابي- إلى أن علة وجود الأشياء عن الله واجب الوجود هي علمه بها وتعقله لها. وأنه نحا هذا النحو من الخلق والإبداع ليكون فيه منجاة من شرين كلاهما مر:

1- القول بالإرادة القديمة بما يترتب عليه من إشكالات.

2- والقول بأن الأشياء تصدر عنه وهو جاهل بها، بأن تصدر عنه -كما يقول الفارابي: ((على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحضورها))[1].

وكذلك كرر ابن سينا بنفس الألفاظ ((لعيون المسائل)) في كتاب النجاة[2].

ويقول ابن سينا في نص آخر:

فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم، على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل، منبع لفيضان الخير في الكل. [3]

ويتحدث ابن سينا أيضا عن الجود: جود واجب الوجود فيقول:

أتعرف ما الجود؟ الجود: مادة ما ينبغي لا لعوض... فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد، لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه.[4]

وهذا هو السبب الثاني[1] الذي جعل الفارابي وابن سينا يقولان بواجب الوجود، ويتصوران علاقته بالأشياء على أنها علاقة علم وخير لا علاقة قصد ولا علاقة طبع. وفيه نرى حرصهما على عدم إلحاق التغير والكثرة في ذات واجب الوجود.

1- عيون المسائل ص 51.

(2) النجاة قسم الإلهيات ص 310، 311.

(3) الإشارات جـ 3 النمط السابع ص 298، 299.

(4) المصدر السابق جـ 3 النمط السادس ص 125 : 127.

لكن هذا لا يكفي، بل يجب أن تمتنع الكثرة لا في ذات الواجب فحسب بل لا توجد صلة مباشرة بين واجب الوجود والكثرة الحسية. فما يصدر عن واجب الوجود لابد أن يكون واحدا بالعدد وإن تَكثر تَكثر بالاعتبار -كما رأينا عند الفارابي- ومن هنا جاءت نظرية الوساطة- أو الصدور أو الفيض وأيضا تأثر ابن سينا بمذهب الفارابي في نظرية العقول العشرة، وكيف صدرت عن الأول، وتأثر كذلك بالأفلاطونية المحدثة -وخاصة أفلوطين- وذلك في نظريته الثانية في الصدور والتي ضمنها كتابه ((الرسالة النيروزية))[2] .كما سنعرف فيما بعد.

ومن هنا كان الحديث عن نظرية الصدور أو الفيض عند ابن سينا يستلزم أولا الحديث عن أفلوطين ونظريته في الفيض، والفارابي ونظريته في الصدور أو الفيض.

إذا نظرت إلى فلسفة ((الوجود)) عند ابن سينا نجد أنه اعتبرهما طرفان:

طرف تعبر عنه الفلسفة باسم ((الواجب))

والثاني باسم ((الممكن))

بينما يعبر الدين عن الطرف الأول باسم ((الله))

وعن الثاني باسم ((ما سواه))

وأن ((الوجود)) كله ينقسم في تعبير الفلسفة إلى ثلاث طبقات:

الواجب. عالم الأفلاك. عالم العناصر، وفي تعبير الدين: الله .السموات. الأرض، ويتبع تعدد الوجود إلى هذه الطبقات الاختلاف في قيمتها منسوبا بعضها إلى بعض فالواجب لذاته في نظر

---

(1) والسبب الأول للقول بواجب الوجود أن الله في نظرهم لا ماهية له كالجسم فلا تستطيع أن تقيم عليه البرهان على وجوده كما ينقسم البرهان العقلي على وجود الأشياء فهو ((لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء فإثبات واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا يستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجودا أو لا واجب الوجود. وجوده عن ماهيته، وإن هذا حكم الصديقين الذي يستدلون به لا عليه)) دراسات في علم الكلام والفلسفة انظر ص 208، 1972 دار النهضة العربية.

2- ضمن ((تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)) ص 135، 136. طبعة 1908م.

الفلسفة: أسمى من عالم الأفلاك وعالم العناصر، وعالم الأفلاك أسمى من هذا الأخير وكذلك الله في نظر الدين: ارفع من السموات والأرض وتليه في المرتبة السموات ثم الأرض.

ولو أردت ترتيب هذه الطبقات ترتيبا مكانيا يصور تدرجها في السمو والرفعة. لكان الواجب لذاته أو الله في القمة العليا، يليه إلى أدنى عالم الأفلاك أو السموات، ثم عالم العناصر أو الأرض وما فيها من كائنات -وفي مقدمة هذه الكائنات الإنسان.

فعالم الأفلاك أو السموات: النقطة الوسطى بين متناه في الرفعة والمنزلة وهو الواجب لذاته أو الله، وبين ما يبعد عنه كثيرا في الدرجة وهو عالم العناصر أو الأرضي. وكما يصور عالم الأفلاك النقطة الوسطى بين درجتين من الوجود بينهما تفاوت كبير، يمثل بالتالي الصلة بينهما.

ولأن الفلسفة الإغريقية تنظر إلى الأفلاك على أنها أجرام لها نفوس، تحركها بطريق الشوق عقول مفارقة أو مجردة، كان لهذه الفلسفة أن تتحدث بعبارة أخرى عن الصلة بين درجتي الوجود السابقتين المتفاوتين تفاوتا كبيرا في القيمة، فنذكر أن عقول الأفلاك -بدل التعبير بعالم الأفلاك على الإطلاق- هي الحلقة الوسطى، وأنها التي تمثل تلك الصلة بين الواجب لذاته وعالم العناصر. ولأن الدين يرى أن السماء مقر الملائكة، كان لرجاله أن يذكروا أيضا أن الملائكة -بدل التعبير بالسموات على الإطلاق- هي الصلة بين الله والعالم الأرضي.

وهكذا.. هناك في نظر الفلسفة:

. الواجب لذاته. . ثم عقول الأفلاك. . ثم عالم العناصر.

وفي نظر الدين ورجاله:

. الله. . فالملائكة. . فعالم الكائنات الأرضية.

وكما نلاحظ ما تقدم، نلاحظ أيضا أنه -كنتيجة للتوفيق بين الدين والفلسفة- يطلق على الله اسم ((الواجب لذاته)). وهذا الإطلاق يستتبع أن نتصور: أنه قد يعبر عن الحلقة الوسطى أو مركز الصلة مرة بالعقول، وأخرى بالملائكة أو بعالم الأمر، وعن الطبقة الدنيا مرة بعالم العناصر، وأخرى بعالم الأرضي أو عالم الخلق.

وابن سينا من أوضح الموفقين بين الدين والفلسفة فننتظر منه أن يعبر في غير غموض بهذه التعبيرات عن الدرجة العليا من الوجود بـ ((الله)) أو بواجب الوجود أو بهما معا. وإن ما سواه وهو الممكن أقل قيمة منه ومنزلة في نظره. وأن ما يقرب منه في الرتبة والقيمة يعبر عنه ((بالعقول)) مرة و((الملائكة)) أو ((عالم الأمر)) أخرى وأن الذي يبعد عن درجة الواجب أو الله بـ ((عالم العناصر)) مرة و((الأرض)) أو ((عالم الخلق)) مرة أخرى.

وهذا الذي كنا نترقبه من ابن سينا قد ذكر منسوبا إليه في كتبه -كما وجدناه مذكورا عند أستاذه الفارابي قبله- ولكن نجده هنا أكثر وضوحا من سابقه.[1]

فابن سينا -كالفارابي- له نوعان من التعبير عن درجات الوجود المتفاوتة، نوع يتصل بعبارات الدين وآخر ينتسب إلى المصطلحات الفلسفية.

والرسالة الثالثة -من كتابه ((تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات في القوى الإنسانية وإدراكاتها))[2] تميل إلى التعبير الديني ككتاب ((فصوص الحكم)) للفارابي، وكتاب ((النجاة)) يميل إلى التعبير الفلسفي على نحو كتاب ((عيون المسائل)) لأستاذه المعلم الثاني.[3]

والله وهو الواجب لذاته أيضا، في نظر ابن سينا -كموفق بين الدين والفلسفة- لابد أن يكون فاعلا ومؤثرا في غيره، وغير الله هو الممكن الذي يتمثل في عالمي العقول والعناصر، وذلك لأن الدين يوحي بنسبة الفاعلية والتأثير في الكون إلى الله تعالى.

وإذا روعيت وجهة الدين على هذا النحو، فلابد أيضا -مراعاة للفلسفة- أن لا يصدر عن الله العالمان دفعة واحدة، عالما العقول والعناصر، ولا أفراد العالم الواحد منهما جملة؛ لأن نقل ((الواجب)) إلى الله والتعبير به عنه ليس نقلا لفظيا صرفا مجردا عما يحمله من مدلول، يوضع بجانب التعبير الديني بالله، بل هذا النقل يستتبع معه ما لهذا الواجب في الفلسفة من خصائص، وهي خصائص تحول في التصور الذهني -على الأقل في نظر القائلين بفكرة واجب الوجود- أن

(1) انظر الجانب الإلهي جـ 2 د. محمد البهي ص 473 : 476.

(2) من ص 63 : 70.

(3) الجانب الإلهي د. البهي جـ 2 ص 476 بتصرف.

يتصور العقل وقوع الكثرة عن الواجب دفعة واحدة، وأن يحتفظ له بخصائصه الفلسفية، وأخص خصائصه الواجب البساطة في وحدته سواء في واقع الأمر أو التصور الذهني، وفرض وقوع الكثرة عنه دفعة واحدة يقتضي تعدد في جانبه ولو بالاعتبار والجهة، فلابد في تصور وجود المرتبة التالية له -وهي عقول الأفلاك- أن يتصورها الذهن على نحو أن يوجد عنه منها عقل واحد بالذات، وأن تكثر بالاعتبار، تفاديا للكثرة ولو كانت اعتبارية في ناحية أخرى.

يقول الشيخ الرئيس:

((تنبيه)): مفهوم أن علة ما يجب عنها (أ) غير مفهوم أن علة ما يجب عنها (ب) وإذا كان الواحد أو (الواجب) يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم، مختلفتي الحقيقة:

فإما أن يكونا من مقوماته -أو من لوازمه- أو بالتفريق- أحداهما من مقوماته والأخرى من لوازمه.

فإن فرضنا من لوازمه عاد الأمر جذعا، فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين:

إما للماهية، وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق: أحداهما للماهية والأخرى للوجود. فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما يتوسط الأخر، فهو منقسم الحقيقة))[1].

(1) الإشارات ابن سينا جـ 3 ص 97 : 102. النمط الخامس الفصل الحادي عشر.

عالم الأفلاك[1]

تناول ابن سينا عالم الأفلاك والنفوس والعقول المفارقة وكيفية صدور العقول كالتالي:

فجملة السماء لها محرك هو المحرك الأول، وهو واحد، ولكل كرة من كرات السماء أو لكل فلك من أفلاكها محرك خاص غير مفارق له وهو ما يسمى بـ نفس الفلك، وله معشوق خاص مفارق له هو عقل الفلك، فعقول الأفلاك متعددة، ونفوسها أيضا متعددة، حسب عدد الأفلاك وما عرف منها ولكن محرك الكل واحد هو المحرك الأول.

يقول ابن سينا في النجاة:

وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد، وأن كان لكل كرة من كرات السماء محرك يخصه، ومشوق معشوق يخصه -على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية، فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة (العقول) وغير المفارقة (النفوس)، التي تخص واحدا واحدا منها... والأشبه، والأحق، وجود مبدأ حركة لكل فلك له على أنه فيه، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق.. ثم القياس -فضلا عن أنه كلام المعلم الأول "المشائين"- يوجب هذا: فإنه قد صح لنا أيضا بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة، ومختلفة: في الجهة، وفي السرعة، والبطء. فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للأخر، ومشوق غير الذي للآخر. وإلا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء.

وقد بينا أن هذه المشوقات خيرات محضة، مفارقة للمادة. وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأول، فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدراتها))[1]. وكأنه في محيط الفلك هناك ثلاثة أمور:

1- قد تناول ابن سينا عالم الأفلاك وحركاتها في المقالة التاسعة من الإلهيات الفصل الثاني في أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس والمبدأ الأبعد عقل من ص 381 : ص 393. ثم تناول نظرية العقول وكيفية الصدور في الفصل الرابع من ص 402 : 409 من كتاب الشفاء، وتناول عالم الأفلاك في تحريكها في النجاة كذلك من ص 294 : 316. طبعة دار الآفاق بيروت لبنان.

جرم الفلك أو جسمه.

ونفس الفلك وهي مصدر الحركة المباشرة لهذا الجرم في اتجاه خاص.

وعقل مفارق هو هدف هذه الحركة المباشرة أو هي المعشوق الخاص بـ ((نفس)) الفلك

ونفس الفلك وإن كانت هي المصدر المباشر لتحريك جرم الفلك إلا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث أنه الغاية التي تنجذب نحوها نفس الفلك.

لكن لماذا لا يكون العقل المفارق الذي هو المعشوق الخاص للفلك محركا مباشرا لحركته، دون حاجة إلى مصدر آخر قريب منه يناط به تحريكه المباشر يسمى النفس، وبذا يُكتفى بعقل وجرم فقط لكل فلك؟.

إن ابن سينا -فوق التجائه في ذلك للمعلم الأول والمشائيين- يعلل عدم الاكتفاء بالعقل المفارق والحاجة معه أيضا إلى ((نفس)) لكل فلك، بأن شأن العقل المفارق كلي ثابت. فإرادته -لذلك- كلية، وتصوره كلي، ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحدة ولكن لما كان لكل فلك في حركته اتجاه خاص به، وجب أن يكون محركه المباشر ذا طابع جزئي، وأن يكون تحريكه في اتجاه معين فحسب، كما يجب أن يكون تصوره جزئيا، وإرادته وفق الاتجاه المعين في تحريكه ووفق تصوره الجزئي. وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف بـ ((نفس)) الفلك.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا:

ونقول: أنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة[2]... لأن الحركة إن كانت عن إرادة فيجب أن تكون عن إرادة متجددة جزئية فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه.[3]

(1) النجاة ابن سينا قسم الإلهيات ص 302، 303 دار الآفاق الجديدة بيروت.

(2) النجاة قسم الإلهيات ص 296.

(3) النجاة قسم الإلهيات ص 296.

فإذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية (جزئية) تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل.

وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائما، إن كان معقولها كليا عن كلي أو كليا عن جزئي -على ما أوضحناه.[1]

فإذا كان الأمر على هذا، فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة، وتلك النفس متجددة التصور والإرادة، وهي متوهمة، أي لها إدراك المتغيرات الجزئية، وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كمال جسم الفلك وصورته. ولو كانت لا هكذا، بل قائمة بنفسها من كل وجه، لكانت عقلا محضا، لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة. والمحرك القريب للفلك إن لم يكن عقلا، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك. فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية، مجردة عن المادة، لا تتحرك إلا بالعرض، وأما النفس المحركة فإنها كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة، وليست مجردة عن المادة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا، إلا أن لها تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة، وبالجملة تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقة كالعقل العملي فينا.. وبالجملة إدراكاتها بالجسم.

ولكن المحرك الأول (وهو العقل المفارق للفلك) له قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه، إذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه في أن تحرك، وإلا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين هنا، فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط بمحرك آخر، وذلك الأخر (الذي هو النفس) محاول للحركة، مريد لها متغير بسببها.. والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف، فهو الغاية والغرض الذي إليه ينحو المحرك وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق.))[2]

(1) الجانب الإلهي جـ 2 من ص 479 : 480 بالنجاة ابن سينا ص 298 دار الآفاق الجديدة بيروت.

(2) النجاة لابن سينا ص 298، 299 وقارن الجانب الإلهي جـ 2 د. البهي ص 480، 481.

وقد كان بأن أنه ليس الغرض في تلك الحركة شيئا يتوصل إليه ألبتة بالحركة، بل شيئا مباينا، وبان الآن أنه ليس جسما -إذ أن التشبيه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها، فيدخل في حركة الفلك معنى قسري، وقد قلنا أن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة- فيبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها. ومحال أن يكون (التشبه) بالعنصريات وما يتولد عنها، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه.. فبقى أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه. وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التي لها لأجل ذلك، وإن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته. وتكون العلة الأولى (الواجب الذي لم يسبق بإمكان) متشوق الجميع بالاشتراك[1].

فهذا معنى قول القدماء: أن للكل محركا واحدا معشوقا، ولكل كرة محرك يخصها، وتشوق يخصها. فيكون إذن لكل فلك ((نفس)) محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل، أي تصور للجزئيات، وإرادة للجزئيات، ويكون أي (الفلك) ما يعقله من الأول، وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه، مبدأ يشوقه إلى التحريك. ويكون لكل فلك (أيضا) عقل مفارق نسبته إلى نفس نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا، وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به.[2]

ويذكر الشيخ الرئيس أن عدد عقول الأفلاك عشرة فيقول:

((وكان عددها (عقول الأفلاك) عشرة بعد ((الأول)):

- أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك. وتحريكه لكرة الجرم الأقصى.
- ثم الذي هو مثله.. لكرة الثوابت. - ثم الذي هو مثله.. لكرة زحل.

وهكذا.. حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي، ونسميه نحن الفعال وإن لم يكن كذلك، بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب،

(1) الجانب الإلهي جـ 2 ص 481 النجارة ص 309.

(2) النجاة ص 309 قسم الإلهيات دار الآفاق الجديدة بيروت.

كانت هذه المفارقات أكثر عددا، وكانت على مذهب المعلم الأول قريبا من خمسين فما فوقها.. وآخرها العقل الفعال..))[1]

وقد ذكر الشيخ الرئيس أسماء الكواكب لتلك العقول. في ((رسالته الثانية)) في الأجرام العلوية في ((تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)) فذكر زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر.[2] وذلك بعد عقل جرم الفلك الأقصى والذي هو مثله لكرة الثوابت كما ذكر في النجاة وبعد العقل الأول. فالعقول عشرة والأفلاك تسعة كما عرفنا من قبل عند الفارابي.

ومن الكلام عن عالم الأفلاك أصبح هناك عبارات أو اصطلاحات أربعة:

1- ((المحرك الأول)) الذي لا يتحرك: وهو العقل الأول من سلسلة عقول الأفلاك الناشئ مباشرة عن الواجب لذاته. وهو واحد بذاته غير متكثر فيها، وإن تكثر بعد ذلك بالاعتبار. وهو المحرك العام لجملة السماء -وإن كان لكل فلك في جملة السماء محرك خاص به- وهو المعشوق لجميع الأفلاك، وإن كان لكل فلك معشوق خاص به، هو عقله المفارق له.

2- و((عقل الفلك)): وهو القوة المحركة له على الدوام تحريكا غير مباشر، وهو مفارق له، ومعشوق له، وغاية له.

3- و((نفس الفلك)): وهي القوة المتصلة به والمحركة له تحريكا مباشرا في اتجاهه الخاص به. وحاجة الفلك مع هذه النفس إلى عقل مفارق -هو محرك له أيضا- لأجل دوام الحركة واستمرارها.

4- و((جرم الفلك)) أو جسمه: وهو الجزء المادي الأثيري في الفلك. وهو الذي يتحرك بناء على تحريك محركه القريب، الذي هو النفس.

---

(1) النجاة قسم الإلهيات من ص 310.

(2) رسالة في الأجرام العلوية ص 58، 59 تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات الطبعة الأولى أمين هندية 1908م 1326هـ.

وهذه الاصطلاحات الأربعة تشير إلى موجودات يمكن أن تدخل تحت أنواع ثلاثة في عالم السماء:

1- النوع العقلي: وهو نوع القوى المدبرة المفارقة، بما فيها المحرك الأول لأنه عقل أيضا.

2- والنوع النفسي: وهو نوع القوى المدبرة المتصلة بالأجسام الفلكية.

3- والنوع الجسمي: وهو النوع القابل للتدبير والتحرك.

وهذه الأنواع الثلاثة متفاوتة في منزلة الكمال... ادخلها فيه: العقل، ثم النفس، ثم الجسم[1].

وابن سينا -فيما ذكر له من نصوص سابقة- حاول بأسلوب واضح تبرير وجود الأنواع الثلاثة في عالم السماء من وجهة المعلم الأول والمشائين من بعده. وفي موضع آخر حاول بيان نشأتها عن الموجد الأول أو العلة الأولى وهو الله تعالى أو واجب الوجود الذي لم يسبق بإمكان، وفي بيان نشأتها كان لابد أن يراعي بالخصائص الموجد الأول باعتبار كونه واجب الوجود لذاته، لم يسبق وجوده بإمكان، وأخص خصائص صفاته وحدته المطلقة في واقع الأمر والتصور الذهني معا.[2]

وقد سبق أن ذكرنا أن مراعاة لهذه الخاصية في جانب ((الموجد الأول)) توخي في تصوير نشأة الأنواع الثلاثة عنه بأنها لا تنشأ عنه دفعة واحدة. ولا نوع واحد منها كذلك بجملته مرة واحدة. بل الذي ينشأ عنه فرد واحد من أفراد العقول لأن نوعها أشرف الأنواع. أما نفوس الأفلاك وأجرامها فلا يصدر عن واجب الوجود مباشرة. وإنما يصدر عن العقل الأول وهو ((المبدع)) والمحرك لما بعده من موجودات السماء. وهو واحد في ذاته لأنه صادر عن واجب الوجود متكثر بالاعتبار أي من جهات أخرى غير جهات صدوره عن الله وهو تعقل الله لذاته فنشأ عنه عقل أول.

---

(1) الجانب الإلهي ج 2 د. محمد البهي ص 482 : 484.

(2) المصدر نفسه ص 485 بتصرف.

نشأة العقول عند ابن سينا

وهي شرح لنظرية الإبداع عند ابن سينا فإن الإله قد أبدع العالم عنده على طريقة الفيض، وأنه متقدم عليه بنوع من التقدم حتى لقد قال: إن وجود جوهر الفلك من أمر الباري، وهو على سبيل الاختراع والإبداع، وهذا لا ينافي الكتاب العزيز [1].

وقد فرق ابن سينا بين الإبداع والتكوين ((فالإبداع اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب، بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجودا وقد أفقد الذي له في ذاته إفقادا تاما))[2].

والتكوين ليس إبداعا، بل هو تركيب من العناصر، فالإبداع ضد الفناء والتكوين ضد الفساد.[3]

فإذا كان وجود الكون على سبيل الإبداع كان من الضروري أن يكون وجوده ليس له من ذاته، بل من مبدأ آخر غيره.

لقد حاول ابن سينا أيضا أن يفسر آراء أرسطو بصورة مطابقة لأصول الدين فقال: وإلى هذا يرجع قول الحكيم في كتبه أن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة إلى شيء لأنها لا ضد لها، لكن العامة، من المتفلسفة صرفوا هذا القول إلى غير معناه فأمعنوا في الإلحاد والقول بقدم العالم[4].

فأرسطو في زعم ابن سينا إنما قال السماء غير مكونة من شيء لا ليقرر قدم العالم، بل ليثبت أن السماء بسيطة غير مركبة من العناصر، ولو قصد عكس ذلك لقال السماء غير مبدعة من شيء، لأن الإبداع غير التكوين [5].

---

(1) الرسالة الثانية في الأجرام العلوية تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 56.

(2) تسع رسائل الرسالة الرابعة في الحدود ص 101.

(3) جميل صليبا ابن سينا درس تحليل مكتب النشر العربي بدمشق الطبعة الأولى 1356هـ 1937م. إبداع العالم: نظرية الفيض. الفقرة : 5.

4- تسع رسائل ص 46.

(5) ابن سينا درس تحليل منتخبات د. جميل صليبا الطبعة الأولى الفقرة 5 إبداع العالم.

ولكن ما هو الفيض؟

الفيض عند الفلاسفة هو التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء، وهو عند ابن سينا فعل ضروري ناشئ عن ذات الإله وتعقله القدسي، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس أو الحرارة عن النار، كأن هناك ناموسا إلهيا لتطور الكائنات وانتقالها من الوحدة إلى الكثرة.[1]

يقول الدكتور جميل صليبا:

تستند نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ:-

1- المبدأ الأول: هو تقسيم الموجودات إلى ممكن وواجب.

2- المبدأ الثاني: هو المبدأ القائل ((أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد))[2]

3- والمبدأ الثالث: هو المبدأ القائل أن تعقل الإله ((هو علة للوجود على ما يعقله))[3].

فإذا مزجنا هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض أمكننا إيضاح صدور الموجودات عن الخالق. لأن الإله واجب بذاته وواحد وعقل. فإذا كان واجبا بذاته كان بالضرورة واحدا وإذا كان عقلا كان بالضرورة مبدعا، لأن التعقل كما بينا إبداع.[4]

إن الإله عقل، وهو يعقل، قبل كل شيء ذاته، فإذا عقل ذاته صدر عنه موجود جديد وهو العقل الأول؛ لأن من لوازم العقل الواجب أن يصدر عنه عقل، وأن الإله واحد من جميع جهاته، فلا يجوز أن يصدر عنه إلا عقل واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ولكن كيف تولدت الكثرة عن الوحدة؟

إن ابن سينا قد جعل العقل الأول ممكنا بذاته وواجبا بغيره، والإله واجب بذاته فليس في ذات الإله شيء من طبيعة الإمكان، وليست كثرة العقل الأول ناشئة عن الإله لأن إمكان وجوده

---

(1) يقول ابن سينا في النجاة ((ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم)) ص 311.

(2) الشفاء إلهيات المقالة التاسعة فصل 4 ص 405 والنجاة قسم الإلهيات ص 313.

(3) الشفاء إلهيات المقالة التاسعة فصل 4 ص 405 والنجاة قسم الإلهيات ص 313 دار الآفاق الجديدة بيروت لبنان.

(4) دكتور جميل صليبا ابن سينا درس وتحليل نظرية الفيض .

(أي العقل الأول) أمر له بذاته لا بسبب الإله، بل له من الإله وجوب وجوده فقط. فالموجد الأول الواحد وحدة مطلقة نشأ عنه عقل واحد بالذات متكثر بالاعتبار، وعن هذا العقل نشأ فرد من أفراد كل نوع من أنواع الموجودات السماوية الثلاثة فنشأ عنه ((عقل الفلك))، و((نفسه)) و((جرمه)).

وعن العقل الثاني -نشأ كذلك ثلاثة أفراد تمثل الأنواع الثلاثة: عقل، ونفس، وجرم. وهكذا إلى أن يصل التدرج والصدور إلى عقل القمر ونفسه وجرمه وبهذه الأفراد الثلاثة التي للقمر يتم عالم الأفلاك ويبتدئ عالم العناصر. دون أن تكون هناك فجوة بين العالمين، والعقل المفارق المعشوق لفلك القمر هو المتولي تدبير العقل الإنساني ولذا يسمى ((بالفعال)) ويسمى عقل الإنسان ((المستفاد)).

وبالكيفية التي صدر بها العقل الأول عن الموجد الأول يصدر بها العقل الثاني ونفس الفلك وجرمه عن العقل الأول، وهي بعينها التي يصدر بها العقل الثالث الفارق ونفس فلك آخر وجرمه عنه العقل الثاني وهكذا. حتى العقل المفارق الأخير وهو عقل القمر ونفسه وجرمه.

وهذه الكيفية تتمثل في العلم والتعقل.

أما علم العقل الأول فمتعدد: علمه لموجوده وعلمه لنفسه، وعنه نشأ عقل ثان ونفس وجرم، فعلم الموجود الأول هو أشرف أنواع علم العقل ينشأ عنه عقل مفارق. أشرف الموجودات وعلم العقل بنفسه من حيث إمكان ذاته ينشأ عنه جرم الفلك أضعف الموجودات عن أضعف المراتب.

وبين هذا وذاك علم العقل بنفسه من حيث واجب الوجود لغيره و(هو الله) ينشأ عنه نفس الفلك، وعلى هذا النحو تذكر كيفية نشأة كل عقل مفارق للفلك، ونشأة نفسه وجرمه. عن عقل مفارق سابق عليه وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق لا يخرج الموجد الأول عن كونه موجدا للكل، ومؤثرا في الجميع.[1]

---

(1) الجانب الإلهي جـ 2 ص 487 : 489 بتصرف.

يقول ابن سينا في النجاة شارحا ذلك كله[1]:-

((... فتعقله (أي الموجد الأول) علة للوجود على ما يعقله. ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده. لا إن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره. وهو فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضًا تامًا مباينا لذاته.

ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم -إذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته- فلا يجوز أن يكون أول الموجودات وهي المبدعات، كثيرة: لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر.

والجهة والحكم الذي في ذاته، الذي منه يلزم هنا الشيء، ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لا هذا الشيء، بل غيره، فإن لزم منه شيئان متباينان بالقوام، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد، مثل مادة وصورة لزوما معا، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته. وتانك الجهتان إذا كانتا لا في ذاته، بل لازمتين لذاته... فالسؤال في لزومها ثابت حتى يكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسما بالمعنى، وقد منعنا هذا قبل، وبينا فساده. فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة (أي مجردة) فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام، معلولا قريبا منه، بل المعلول الأول عقل محض (مفارق) لأنه صورة لا في مادة. وهو أول العقول المفارقة التي عددناها، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق.

فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول (وهو أول الموجودات عن العلة الأولى الواجبة الوجود لذاتها) صورة مادية، ولا ألا يكون مادة أظهر. فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا، بل عقلا (محضا).

وأنت تعلم أن ههنا نفوسا وعقولا مفارقة كثيرة، فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق. لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساما -إذ علمت أن

---

(1) وانظر الشفاء إلهيات ج 2 المقالة التاسعة فصل 4 من ص 402 : 409. بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور تحقيق محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، د. سعيد زايد.

كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسطة. فهي كائنة عنه بواسطة. وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة. فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد، فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب أثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة، أو (بسبب) كثرة كيف كانت، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول: أن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبـ ((الأول)) واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل ((الأول)) ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة:

. معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها.

. وعقله وجوب وجوده من ((الأول)) المعقول بذاته.

. وعقله ((الأول))

وليست الكثرة له عن الأول: فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم تتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضا واحدا، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته.. فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا واحد، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم، ثم لا إمكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط.

وقد بان لنا -فيما سلف- أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذن موجودة معا عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل، وعقل.

ولأن تحت كل عقل (مفارق) ملكا بمادته (جسمه) وصورته -التي هي النفس، وعقلا دونه، فتحت كل عقل (مفارق) ثلاثة أشياء في الوجود.. فيجب أن يكون إمكانه وجود هذه الثلاثة عن

ذلك العقل الأول في الإبداع، لأجل التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذن:

- العقل الأول يلزم عنه -بما يعقل ((الأول))... وجود عقل (مفارق) تحته.

- وبما يعقل ذاته... وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس.

- وبطبيعة إمكان لوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته.. وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة.

فبما يعقل ((الأول)) يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه (تلزم) الكثرة الأولى بجزأيها، أعنى المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها.

وكذا الحال في عقل عقل، وفلك فلك... حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدير أنفسنا.))[1]

ويقول ابن سينا في الشفاء شارحا نظرية العقول وكيفية صدورها عن العقل الأول وعن واجب الوجود. في المقالة التاسعة فصل 4[2]:

((وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذن موجودة معا عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل ملكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الأول في الإبداع لأجل التثليث المذكور، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى، وكمالها وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهة تلزم عنه الكثرة الأولى بجزئيها، أعنى المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو

(1) النجاة قسم الإلهيات ص 311 : 314. وقارن الدكتور محمد البهي الجانب الإلهي جـ 2 ص 489 : 493.

(2) ص 406، 407. بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.

بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك، وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا)).

ويذكر ابن سينا هذا المعنى -وهو ضرورة أن يكون الموجود الأول بعد واجب الوجود لذاته عقلا مفارقا وواحدا بالذات في نص آخر له في كتاب الإشارات:(1)

((هداية وتحصيل: فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة، وأنه ليس واجب الوجود إلا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة. وقد علمت أيضا أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة. وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين معا إلا بتوسط أحدهما، ولا مبدأ للجسم لا بتوسط، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرا واحدا من هذه الجواهر العقلية، وأن تكون الجواهر العقلية الأخرى بتوسط ذلك الواحد، والسماويات (الأفلاك) بتوسط العقليات)).

وهكذا إذا كان صدور الأفلاك بما لها من عقول ونفوس وأجرام على نحو ما ذكر. فعالم العقول جملة هو الواسطة في نشأة العالم الأرضي عن الموجد الأول، كما أن العقل الأول من العقول هو وحده الواسطة الأولى وعلى سبيل الحقيقة بين العالم كله الممثل للكثرة والقائم عليها، وبين الموجد الأول الواحد وحدة مطلقة من كل وجه.

ويتحدث ابن سينا عن العقول المفارقة البسيطة في الأرض والتي تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى. وأنها بتوسط عن الله، بتوسط ((المعلول الأول)) وبتوسط علل أخرى.

يقول ابن سينا في النجاة تحت عنوان:

في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة

((ومما لا شك فيه أن ههنا -في العالم الأرضي- عقولا بسيطة مفارقة. وتحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى. وليست صادرة عن العلة الأولى (مباشرة) لأنها كثيرة مع

(1) الإشارات جـ3ص 213، 214

وحدة النوع، ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة، لهذا المعنى: وهو أن الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال.. فهي إذن معلولات ((الأول)) بتوسط..

فيجب إذن، أن يكون المعلول الأول عقلا (مفارقا)، واحدا بالذات، ولا يجوز أيضا أن يكون عنه (عن المعلول الأول) كثيرة متفقة النوع: وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه.. إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيء غير ما يقتضي الأخر في النوع، فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى، وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت، ولا انقسام بمادة هناك؟

فإذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة ألا مختلفة النوع. فليست هذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة. وكذلك عن كل معلول أول عال.. حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد، المتكثرة بالعدد والنوع معا، فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات. وهذا بعد استتمام السماويات كلها، فيلزم عقل بعد عقل.. حتى تتكون كرة القمر، ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأول، فإنه إذا لم يكن السبب في الفاعل وجب أن يكون في القابل ضرورة. (1)

وإذا تحدث ابن سينا حتى الآن عن موجودات السماء باسم الأفلاك وما لها من عقول مفارقة ونفوس وأجرام، وجاري بذلك مصطلحات الفلسفة فإنه في موضع آخر يحاول أن يبين أن هذه الأفلاك تتفق مع ((الملائكة)) في لسان الشرع، سواء في الطبيعة، أو المهمة والغاية:

ففي ((رسالة الحدود)) يقول في حد الملك:

((هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق، عقلي غير مائت، وهو واسطة بين الباري عز وجل والأجسام الأرضية، فمنه عقلي، ومنه نفسي، ومنه جسمي))(2)

---

(1) النجاة قسم الإلهيات ص 315، 316 دار الآفاق الجديدة بيروت وقارن دكتور محمد البهي ج 2 ص 494، 495 الجانب الإلهي دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة 1997م.

(2) ((تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)) ص 89. الطبعة الأولى.

ويقول ابن سينا في رسالة إثبات النبوة:

((ثم بينوا (أي الحكماء المتشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر. وقد ذاع في الشرع أن الملائكة أحياء قطعا، لا يموتون كالإنسان الذي يموت. فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق غير الميت يسمى ملكا، فالأفلاك تسمى ملائكة))[1]

وعلى كل حال، فقد التزم ابن سينا القول بالوساطة بين الموجد الأول الواحد من كل وجه وبين ما عداه المتكثر الناشئ عنه. توفيقا منه بين الفلسفة والدين.

وحاصل ما تقدم أن تصوير نشأة العالم السماوي -وتصوره أيضا- عن ((الأول)) الواحد وحدة مطلقة، قام على:

1- فرض أن هناك في عالم السماء أنواعا ثلاثة من الموجودات مختلفة في الذات والقيمة، وهي عقل، ونفس، وجسم، وربما كان للعقيدة الدينية أثر في التنويع، وأثر كذلك في اختلاف القيمة.

2- وأن العقل الإنساني -في التفلسف الإغريقي القديم- لا يتصور نشأة الكثرة المختلفة في الحقيقة، والقيمة دفعة واحدة عن الواحد وحدة مطلقة.

وإذا كان العقل هو صاحب الأثر الأقوي في العالم السماوي وصاحب المرتبة العليا بعد الموجد الأول في الشرف والأفضلية، فهو أيضا الواسطة في نقل تأثير الموجود الأول إلى العالم الأرضي.

وهكذا نجد الله أو واجب الوجود هو الفاعل في الكل، إما عن طريق مباشر على نحو إيجاده للعقل الأول، أو غير مباشر على نحو إيجاده للموجودات الأخرى، سماوية أو أرضية.

وابن سينا إن شارك الفارابي في تصوير نشأة العالم السماوي عن الله الواجب الوجود، يجعل العقل الأول الصلة المباشرة بينهما، وشاركه كذلك في تصوير وجود العالم الأرضي عنه أيضا بتوسط العقول المفارقة جملة، فإنه يمتاز عنه بالتعليل في التصوير، وبعرضه للفكرة في أساليب مختلفة.[2]

---

(1) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 128 الطبعة الأولى.

(2) الجانب الإلهي جـ 2 ص 495، 496 بتصرف.

وإلى هنا حاول ابن سينا أن يوفق بين الفلسفة والدين:

1- راعى الفلسفة في وصفها واجب الوجود بالوحدة المطلقة ومن جميع جهاته أي في الواقع والتصور. وهو في الدين الموجد الأول.

2- وراعى الدين في أن العالم صدر بفعل وإيجاد هذا الواجب لذاته، وإن كان على نحو ما فلسفي.

إذ لو روعيت الفلسفة وحدها لما تحتم القول بصدور شيء عن الواجب لذاته؛ لأن صدور الكثرة عنه يؤدي إلى مخالفة بعض خصائص الواجب الفلسفية وهو الوحدة المطلقة من كل وجه.

كما أن رعاية الدين وحده لا تتطلب التشدد في معنى الوحدة على هذا النحو الذي أرادته الفلسفة أي أنه واحد في الواقع والتصور الذهني. مادام الدين يقرر أن الإله واحد لا شريك له في إيجاد الكون كله.

وابن سينا في الوساطة لم يخرج بها عن الهدف الذي اتجه إليه سابقه الفارابي، وهو محاولة حل المشكل الناشئ عن نقل ((الواجب لذاته)) من الفكر الإغريقي مع ماله من خصائص وصفات فلسفية إلى الله الموجد والفاعل في الدين.

ذلك المشكل الذي يتلخص في أنه: كيف يلتقي موجود من ألزم لوازمه الوحدة من كل وجه ولو في التصور الذهني -كيف تصدر عنه كثرة مطلقة- مع موجود من أخص صفاته في الدين الفعل والإيجاد لما سواه الكثير كثرة لا تحد.

يبدوا أن هذا المشكل قد أثير من قبل ابن سينا والفارابي وبمحاولات عقلية لحله وذلك في عملية التوفيق بين الدين والفلسفة في تفلسف اليهود والمسيحيين.[1]

وهناك تعقيب على هذه النظرية (نظرية الفيض) ذكرها الدكتور جميل صليبا في كتابه ابن سينا درس وتحليل. فيقول:

(1) انظر الجانب الإلهي جـ 2 ص 495 : 498.

((ولكن هل يمكننا أن نقول إن كل شيء يفيض عن الإله؟ إن واجب الوجود وهو واجب من جميع جهاته، وهو يعقل ذاته من حيث هو واجب، ويصدر عن تعقله لذاته عقل أول يحتوي على أثنينية في ذاته فهو واجب بالإله ممكن بذاته.

ولكن إذا كان وجوب العقل الأول صادرا عن الإله فإن إمكانه إنما هو من ذاته، فالإمكان لم يصدر إذن عن الإله، وكيف يمكن أن يصدر عنه والإله واجب الوجود.

فنحن إذن بحاجة إلى الإمكان لشرح فيضان الموجودات عن المبدع الأول.

ويستطرد قائلا:

فأنت ترى أن ابن سينا لم يوفق إلى إثبات الإبداع إثباتا تاما، بل بقى متحيرا مترددا بين أفلاطون وأرسطو، فهو قد أخذ عن المعلم الأول قوله: إن فوق العالم إلهًا، وإن هناك أفلاكًا ذات حركات مستديرة، وإنها تتحرك تحت تأثير العقول، وأخذ عن الأفلاطونية الحديثية قولها: إن العقل يفيض عن الواحد كما يفيض النور عن الشمس، فمزج ذلك كله بأحلام بابل وتصوراتها، وحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة، إلا أنه لم يوفق إلى ذلك تماما، لأن إبداع العالم إنما هو في تعقل الإله لذاته، ولكن هذا التعقل لا يبدع إلا واحدا وهو العقل الأول ولولا ثنائية العقل الأول لما تولدت الكثرة من الوحدة، ولا أمكن إيضاح صدور النفوس والأفلاك. إذن فالإله محتاج في إبداع الكثرة إلى العقل الأول، كما أن الوجوب بحاجة إلى الإمكان.[1]

وهكذا لم يسلم ابن سينا من النقد لنظريته هذه التي كما يقول الغزالي: إنما هي تصورات وأحلام تدل على سوء مزاج صاحبها -إن دلت- لو كانت مناما لأحد.

هذا ولابن سينا نظرية أخرى في الوساطة بين الله والعالم متأثر فيها -كما ذكرنا من قبل- بأفلوطين ونظريته في الفيض قوله بموجودات أربع: الأول، ثم العقل، ثم النفس الكلية، ثم عالم الطبيعة.

يقول ابن سينا في رسالته ((النيروزية)): ((الفصل الأول: في ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة في مراتبها)). ((واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو ذات لا

(1) ابن سينا درس تحليل منتجات د. جميل صليبا. الفيض مكتب النشر العربي بدمشق 1356- 1937.

يمكن أن يكون متكثرا أو متحيزا أو متقوما بسبب في ذاته أو مباين في ذاته... هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعالم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة...

وأول ما يبدع عنه عالم العقل وهو: جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية عن القوة والإستداد.

ثم العالم النفسي هو: يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة بل هي ملابستها نوعا من الملابسة...

ثم عالم الطبيعة: ويشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة، على التمام تعقل فيها الحركات والسكونات الذاتية.

فهذه القوى كلها فعال، وبعدها العالم الجسماني، وهو ينقسم إلى: أثيري، وعنصري...))[1]

فهذه هي النظرية الأخرى لابن سينا ظهر فيها تأثره المباشر بأفلوطين.

أما النظرية الأولى ((العقول العشرة)) فهي النظرية الشائعة عنه في ترتيب الموجودات وهو متأثر فيها، بل ربما أخذها –عن الفارابي في نظريته في العقول العشرة.

وكلتا النظريتين تعبران عن مبدأ الوساطة الذي أخذ به كل من الفارابي وابن سينا، بل وأفلوطين وابيرقلس والأفلاطونية المحدثة من قبلهما.

(1) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ((ابن سينا ص 135، 136. الطبعة الأولى أمين هندية 1908م – 1326هـ.

ب- صدور العالم عن الله عند ابن تيمية

كعادتنا عن ابن تيمية -قبل أن نذكر رأيه في صدور العالم عن الله- نذكر ردوده ومناقشاته للفلاسفة في نظريتهم في الصدور.

فكما أوردنا ردوده عليهم في إبطاله حجج الفلاسفة على قدم العالم. نذكر رد ابن تيمية على رأيهم في الصدور.

لقد رأينا أنهم قالوا أنه ما دام الباري واحدا من كل وجه، وليست له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة بل كان الفعل من آثار كمال ذاته، فلابد أن يكون الصادر الأول عنه واحدا؛ لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين. إذا أن الأثنينية في الفعل تقتضي الأثنينية في الفاعل، ولذلك حكموا بأن الصادر الأول لا يمكن أن يكون جسما ؛لأن كل جسم فهو مركب من الهيولي والصورة، وهما محتاجان إلى علتين أو إلى علة ذات اعتبارين، والواجب لا تركب فيه أصلا فلا يكون الصادر عنه إلا جوهرا مجردا وهو العقل الأول.[1]

فيرد ابن تيمية عليهم ويفند قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. فيقول في منهاج السنة:

((فقولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية: إن أدرجوا فيها ما سوى الله فذلك لا يصدر عنه وحده شيء، وإن لم يريدوا بها إلا الله وحده فهذا محل النزاع وموضع الدليل، فكيف يكون المدلول عليه هو الدليل، وذلك الواحد لا يعلمون حقيقته ولا كيفية الصدور عنه؟

وأيضا: فالواحد الذي يثبتونه، هو وجود مجرد عن الصفات الثبوتية عن بعضهم كابن سينا وأتباعه -أو عن الثبوتية والسلبية عند بعضهم، وهذا لا حقيقة له في الخارج، بل يمتنع تحققه في الخارج، وإنما هو أمر يقدر في الأذهان، كما تقدر الممتنعات. ولهذا كان ما ذكره ابن سينا في هذا الباب مما نازعه فيه ابن رشد.[2] وغيره من الفلاسفة، وقالوا: أن هذا ليس هو قول أئمة

---

(1) الرسالة العرشية لابن سينا ص 36 تحقيق وتقديم دكتور إبراهيم هلال كلية البنات جامعة الأزهر.

(2) ولقد ظن الفلاسفة الإسلاميون أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وينتقد ابن رشد ابن سينا لأنه خالف الفلاسفة القدماء في هذه المسألة. لأن الأمر في الفاعلات التي هي صور في المواد يختلف عن الحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة ((ابن رشد وفلاسفة الإسلام د. محمد العريني دار الفكر اللبناني ص 88.

الفلاسفة، وإنما ابن سينا وأمثاله أحدثوه، ولهذا لم يعتمد عليه أبو البركات صاحب المعتبر، وهو من أقرب هؤلاء إلى إتباع الحجة الصحيحة بحسب نظره، والعدول عن تقليد سلفهم، مع أن أصل أمرهم وحكمتهم أن العقليات لا تقليد فيها.

وأيضا: فإذا لم يصدر عنه إلا واحد -كما يقولونه في العقل الأول- فذلك الصادر الأول إن كان واحدا من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد، وهلم جرا. وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه -والكثرة وجودية- كان قد صدر عن الأول أكثر من واحد، وإن كانت عدمية لم يصدر عنها وجود، فلا يصدر عن الصادر الأول واحد.

وأما احتجاجهم على ذلك بقولهم: لو صدر عنه شيئان، لكان مصدر هذا غير مصدر ذلك، ولزم التركيب. فيقال أولا:

ليس الصدور عن الباري كصدور الحرارة عن النار، بل هو فاعل بالمشيئة والاختيار، ولو قدر تعدد المصدر فهو تعدد أمور إضافية، وتعدد الإضافات والسلوب ثابتة له بالاتفاق ولو فرض أنه تعدد صفات، فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات، وهذا حق.

وقولهم: إن هذا تركيب، والتركيب ممتنع، قد بينا فساده بوجوه كثيرة في غير هذا الموضع[1]. وبينا أن لفظ التركيب والافتقار والجزء والغير ألفاظ مشتركة مجملة))[2].

وهكذا رد ابن تيمية بأن جعلهم الواجب واحدا من كل وجه وتجريدهم له من كل صفة أمر تقديري محض لا يتصور وجوده إلا في الأذهان. إذ لا يعقل وجود ذات في الخارج مجردة عن جميع الصفات.

ثم أن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية وثبوتها في بعض الصور لا يستلزم أن تكون كلية إلا بقياس التمثيل (قياس الغائب على الشاهد) -وهو قياس فقهي لا يفيد اليقين- فكيف وهم لا يعلمون واحدا في الشاهد من كل وجه صدر عنه شيء.

(1) انظر مبحث باقي صفات المعاني ونفي التركيب المبحث الثاني الفصل الثالث الباب الثالث.

(2) منهاج السنة ج 1 ص 402 : 404 ابن تيمية. تحقيق دكتور محمد رشاد سالم الطبعة الثانية 1411هـ - 1991م.

وما يمثلون به من صدور التسخين عن النار والتبريد عن الماء باطل، فإن تلك الآثار لا تصدر إلا عن شيئين قابل وفاعل.[1]

وابن تيمية كما عارض رأي الفلاسفة في صدور العلم عن الله، عارض كذلك رأي المتكلمين الذي مهما يكن من اختلاف بينهم فيما حدث به العالم هل هو إرادة قديمة أو حادثة قائمة بذاته تعالى أو قائمة لا في محل لها فلا خلاف بينهم في أن العالم حادث بمعنى أنه صار موجودًا بعد أن كان معدومًا. وإن بينه وبين وجود الله فاصلا لا نهاية له من الزمان.

فابن تيمية يعارض هذا الرأي أيضًا كما عارض من قبل رأي الفلاسفة ويرى أنه يستلزم القول بأن الباري لم يزل معطلا عن الفعل أو غير قادر عليه ثم صار فاعلا وقادرًا من غير تجدد سبب أصلا أوجب له القدرة والفعل، أو أن الفعل كان ممتنعًا في الأزل ثم صار ممكنًا من غير سبب اقتضى إمكانه وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي مع ما في هذا القول أيضًا من وصف الله بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تقاس بها مدة فاعليته وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه.[2].

ويلزم هؤلاء أيضًا أن الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثًا فلابد أن يكون ممكنًا والإمكان ليس له وقت محدود، فما من وقت يقدر إلا والإمكان ثابت قبله، فليس لا مكان الفعل وصحته مبدأ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكنًا جائزًا فيلزم جواز حوادث لا نهاية لها.

ويقال لهم من جهة أخرى إن من المعلوم بصريح العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام يستلزم وجوده. وإلا لبقى وجوده جائزًا ممكنًا غير لازم فلا يوجد. فما تزعمونه من أن القادر المختار يمكنه ترجيح الفعل على الترك بدون أمر من خارج يستلزم ذلك الترجيح وتعريفكم له بأنه هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك بمعنى أن فعله على وجه الجواز لا الوجوب باطل فإن الفعل حينئذ يبقى ممكنًا لا واجبًا لازمًا ولا ممتنعًا محالاً.[3]

---

(1) ابن تيمية السلفي د. محمد هراس ص169 مكتبة الصحابة بطنطا.

(2) منهاج السنة النبوية ج1 ص146: 148 الطبعة الثانية وقارن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص172.

(3)المصدر نفسه ج1 ص161: 164 وقارن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص172، 173.

هذا هو ملخص ما أورده ابن تيمية على مذهب المتكلمين. ولكنه على كل حال يرى أن مذهبهم خير من مذهب الفلاسفة؛ لأنهم أثبتوا فاعلا للعالم، وإن لم يثبتوا سببًا حادثًا يكون واسطة في صدور العالم عن ذلك الفاعل ومرجحًا له فلزمهم الترجيح بلا مرجح، وأما أولئك الفلاسفة فيلزمهم نفي الفاعل للحوادث الكلية؛ لأن العلة التامة الموجبة بذاتها في الأزل لا تكون كما قدمنا محدثة لشيء أصلا.[1]

وإذا كان كل من هذين المذهبين في صدور العالم عن الله باطلا في نظر ابن تيمية وهما مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين، فما هو المذهب الصحيح عنده في هذه المسألة؟

لعلنا نستطيع الحصول على جواب هذا السؤال من قول ابن تيمية نفسه أثناء عرضه لتلك المشكلة فيقول ما نصه:

"ويقولون (الفلاسفة) أنه علة تامة في الأزل فيجب أن يقارنها معلولها في الأزل في الزمن وإن كان متقدما عليها بالعلة لا بالزمان، ويقولون أن العلة التامة ومعلولها يقترنان في الزمان ويتلازمان، فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة ولا تكون علة تامة إلا مع معلولها في الزمان، ثم يعترفون بأن حوادث العالم حدثت شيئًا بعد شيء من غير أن يتجدد من المبدع الأول ما يوجب أن يصير علة للحوادث المتعاقبة بل حقيقة قولهم أن الحوادث حدثت بلا محدث، وكذلك عدمت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم، وهؤلاء قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، وإن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وأن الحوادث لها ابتداء، وقد حدثت بعد إن لم تكن بدون سبب حادث.

ولم يهتد الفريقان للقول الوسط وهو: أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره لا مع التأثير ولا متراخيا عنه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾يس آية 82. فهو سبحانه يكوّن كل شيء فيكون عقب تكونه لا مع تكوينه في الزمان ولا

---

(1) منهاج السنة النبوية ج1 ص148، وقارن الدكتور هراس ابن تيمية السلفي ص173.

متراخيا عن تكوينه كما يكون الانكسار عقب الكسر والانقطاع عقب القطع ووقوع الطلاق عقب التطليق لا متراخيًا عنه ولا مقارنًا له في الزمان"[1]

وهكذا فابن تيمية لا يقول صراحة بمقارنة العالم لله حتى يكون قديمًا كما يقول الفلاسفة، ولا يقول بتراخيه عنه في الزمان حتى يكون متراخيًا عنه كما يقول المتكلمون، بل يرى أنه متصل به بمعنى أنه حاصل عقب إرادته له وهو سبحانه مستتبع له استتباع المؤثر لأثره، ويستشهد لذلك بالآية الكريمة كما رأينا.

ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفق لحل هذه المشكلة التي كانت ولا تزال من أهم مشاكل الفلسفة والدين، وإنه بذلك قد تفادي هذه المحالات التي وقع فيها سائر المتكلمين والفلاسفة.

ولكن ما معنى هذا الاستعطاف والاستتباع، وهل هو مقتضى لقدم العالم أو حدوثه، فإن المسألة في نظر العقل لا تخرج عن هذين الأمرين، فإن ما ليس بقديم فهو حادث وما ليس بحادث فهو قديم.

يجيب ابن تيمية على هذا بأنه يجب أن نفرق بين شيئين:-

1- أنواع الحوادث أو أجناسها.

2- وأعيانها وأشخاصها.

أما النوع أو الجنس فقديم، وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادثة، ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلا له إذا شاء فما من حادث إلا وقبله حادث لا ينتهي ذلك إلى حادث يعتبر هو أول الحوادث بمعنى أنه لا حادث قبله، ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه ما من حادث من هذه الحوادث المتسلسة شيئا بعد شيء لا إلى نهاية إلا وهو محدث كائن بعد إن لم يكن، وذلك كما تقوله الفلاسفة في حركات الأفلاك من أن ماهيتها قديمة وإن كانت أشخاصها حادثة.

---

(1) مجموعة الرسائل والمسائل ج3 ص373 دار الكتب العلمية. لابن تيمية، وقارن ابن تيمية السلفي دكتور هراس ص174.

ويرى ابن تيمية أن الذي أوقع الفلاسفة والمتكلمين في الغلط في هذه المسألة حتى التزموا ما التزموه من المحالات هو: عدم اهتدائهم إلى هذا الفرق بين أنواع الحوادث وأشخاصها.[1]

هذا هو مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله يلفق فيه بين مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين، فيأخذ من الأولين فكرة القدم ويثبتها للأنواع والأجناس، ويوافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص.

"وشهد شاهد من أهلها" يقول الدكتور هراس: وربما كان هذا المذهب في نظرنا هو أقرب إلى العقل والشرع من غيره لو صح ما بناه عليه من القول بحوادثها لا أول لها. قد سبق أن قلنا أن ذلك يحتاج في تصوره إلى جهد كبير.[2] وقد أبطلناه.

(1) منهاج السنة ج1 ص205: 209 الطبعة الثانية المملكة السعودية وقارن ابن تيمية السلفي د. هراس ص175.

(2) ابن تيمية السلفي دكتور هراس ص176. نشر مكتبة الصحابة بطنطا.

تعقيب

لقد تأثر فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابي وابن سينا وابن رشد بأدلة أرسطو على قدم العالم، بل يكاد يكون كل أدلتهم هي أدلة أرسطو نفسه في قدم العالم، ولقد تأثروا بآراء أرسطو في قدم الحركة والمادة والزمان والهيولي والصورة.. إلخ. مما كان له أكبر الأثر في فلسفة الفارابي وابن سينا في قدم العالم.

يقول دكتور محمد العريني:-

"ولقد قرر أرسطو أن العالم قديم، وإن وجوده لم يزل مع الله، وغير متأخر عنه بالزمان. إذ أن الهيولي قديمة، والصورة قديمة، والحركة أيضًا قديمة، والزمان الذي يقيس الحركة قديم قدم الحركة، وأعطى أرسطو الله صفة التحريك، إذ أنه علة غائية تتشوق إليه السموات.

أخذ الفلاسفة الإسلاميون عن أرسطو هذه المسألة الأولى، وقالوا بقدم العالم معتمدين على أدلة وبراهين لا تختلف بجوهرها عن أدلة أرسطو".(1)

ولكنهم مع ذلك لا ينفون العلاقة بين الله والعالم إذا العالم مصنوع لله ومعلول له، وذلك حتى يَرضوا أخص صفات الله في الدين وهي الصنع والخلق والإبداع.

وتبع الفارابي وابن سينا نظرية الفيض الأفلاطونية ليبينوا صدور العالم عن الله وإثبات قدمه وذلك توفيقًا بين الدين والفلسفة.

لكنهم بذلك الصنع لم يُرضوا رجال الدين ولم يرضوا رجال الفلسفة وليتهم تركوا الفلسفة على حدة والدين على حدة. الدين في قدسيته والفلسفة في عملها العقلي البشري، وربما كانت نظرية العقول هذه من آثار الديانات الشعبية وخاصة في الأفلاطونية المحدثة. ومن أهم رجالها ابرقلس كما عرفنا. فكان أهم عملهم هو إدخال هذه الديانات الشعبية في عملية التوفيق بين الدين والفلسفة. وتأثر بها فلاسفة الإسلام وعلى الأخص الفارابي وابن سينا في نظريتهم

(1) ابن رشد وفلاسفة الإسلام من خلال فصل المقال وتهافت (التأليف354) دكتور محمد العريني دار الفكر اللبناني ص63.

بالوساطة وخاصة العقول العشرة فهم مسبوقون في هذه النظرية بالوساطة في قضية التوفيق بين الدين المسيحي أو اليهودي وبين الفلسفة الإغريقية.

وابن سينا قال بأن عدد الأفلاك تسعة فأضاف العرش والكرسي إلى الأفلاك السبعة وقال إن حملة العرش الثمانية ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ الحاقة آية 17. بالإضافة إلى العرش فيكون الأفلاك تسعة وأيضًا لكشف بطليموس في المجسطي للأفلاك زحل والمشترى.. إلخ. فحدث التوفيق بين الدين والفلسفة في نظرهم.

وأما الغزالي. فقد نقد أدلة الفلاسفة على قدم العالم في كتابه تهافت الفلاسفة. ثم كفرهم في آخر الكتاب لثلاثة قضايا:-

1- قدم العالم.

2- عدم علم الله بالجزيئات.

3- عدم حشر الأجساد.

وبين أن نظريتهم في الصدور إنما هي أحلام تدل على سوء مزاج صاحبها.

أما القديس توما الإكويني وهو من رجال اللاهوت المسيحي فيما بين سنتي 1225م إلى سنة 1274م "بعد رفضه المقدمات التي أقام الفلاسفة على أساسها القول بقدم العالم قال:

"إن قدم العالم وحدوثه ممكنان من جهة العقل البحت، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين، وإسقاط الآخر ذلك لأن البحث العقلي في الإرادة الإلهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية.

أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله وقد فعل إذ أوحى بأن العالم حادث، فالحدوث لا يعلم إلا بالإيمان "[1].

---

(1) قضية التوفيق بين الدين والفلسفة د. محيي الدين الصافي ص52 طبعة أولى 1398هـ -1978م نقلا عن تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط يوسف كرم ص181 طبعة الكاتب المصري 1946.

وهكذا وقف القديس توما الأكويني بجانب الدين في هذه المسألة الخطيرة وخالف بذلك الفلاسفة المسلمين الذين اختاروا الوقوف بجانب أرسطو، مع أن أرسطو صرح في كتاب الجدل "بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية"

وإذا كان القديس توما الإكويني قد صرح بأن العقل لا يستطيع إثبات قدم العالم أو حدوثه بالبرهان وتابعه على ذلك بعض المفكرين فإن من الإنصاف في هذه المسألة أن نذكر أن الكندي ذهب إلى حدوث العالم واستدل بأدلة عقلية برهانية على ذلك"[1]

وكذلك المتكلمون استدلوا على حدوث العالم بأدلتهم المعروفة عن الممكن والحدوث.

وذلك صحيح لأن أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثًا مسبوقًا بالعدم؛ لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل، وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة"[2].

إذن الفلاسفة ينفون عن الله تعالى القدرة والاختيار، ولما كان القرآن يصرح بأن الله تعالى متصف بالقدرة والاختيار في آيات كثيرة لا تقبل التأويل فالله تعالى قد صرح في كثير من آيات القرآن بأنه "على كل شيء قدير" وهي أكثر من أن تحصى وصرح أيضًا بأنه "فعال لما يريد" سورة البروج آية 16 وقال تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦﴾ ﴾آل عمران آية 6. لهذا ذهب المتكلمون إلى أن العالم حادث وكفروا من يقول بقدمه لما فيه من مخالفة لصريح القرآن.

قال صاحب المقاصد "إن أكثر ما ذكروا –أي الفلاسفة- من عظم أمر السموات وعجيب خلقها أمر ممكن إلا أنهم بنوا ذلك على أصل هو كون الصانع موجبًا لا مختارًا، وذلك في غاية الفساد، وجعلوا له فرعا هو تأثيرا الحركات والأوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو أصل الإلحاد"[3].

---

(1) انظر قضية التوفيق دكتور الصافي ص53: 55.

(2) المصدر السابق نقلا عن المقاصد ص130.

(3) قضية التوفيق ص58، 59 ونقلا عن شرح المقاصد ص135 ج1.

أما ابن تيمية فقد رد على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم وأنه يترتب على قولهم: لا يجوز صدور حادث عن قديم بأنه لا يجوز على قولهم صدور حادث أصلا. أما الحوادث تحدث أمامنا كل يوم فبطل ما أدى إليه وهو قولهم لا يجوز صدور حادث من قديم.

لكنه تأثر بجدلهم وذلك في جداله لمذهب المتكلمين، وكان مذهبه أخيرًا تلفيقًا بين الفلاسفة والمتكلمين، قدم النوع للعالم وحدوث الأشخاص والأفراد، وأن الله خلق العالم بكلمة كن حادثة في نفسه، وأنه يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى.

وهذا المذهب وما يؤدي إليه من جواز قيام الحوادث بذاته تعالى، ووجود حوادث لا نهاية لها. فقد رددنا عليه في الفصل الثالث المبحث الثاني

والصحيح في هذا المشكل ما ذهب إليه المتكلمون من دليل على حدوث العالم وهو أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

"وقد تمسك به المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة بتركب أجسام العالم من الجواهر الفردة، وقد عاب ابن رشد على الأشاعرة تمسكهم بهذا القول؛ لأن الفلاسفة لا يعترفون بتركب الأجسام من الجواهر الفردة، ويقولون بالمقدار، والعلم الحديث قد أثبت بما لا يدع مجالًا للشك رأي المتكلمين فيما ذهبوا إليه؛ لأن أجسام العالم كلها في نظر العلم الحديث مكونة من ذرات، وهي الجواهر الفردة كما يقول المتكلمون"[1].

وإذا كان العلم الحديث قد أيد المتكلمين في قولهم بتركيب الأجسام من الجواهر الفردة، فماذا يقول العلم الحديث عن مشكلة قدم العالم أو حدوثه؟

يقول وحيد الدين خان في كتابه: "الإسلام يتحدى" تحت عنوان الأزلي الخالق أم المادة؟

"وإذا كان لا مناص من افتراض أزلية خالق الكون، فلماذا لا نؤمن بأزلية هذا الكون؟ وهذا الكلام لا معنى له لأننا لم نعثر على صفات للكون أية كانت تثبت أنه خالق نفسه.

ولقد كان لهذا الاستدلال حسنه حتى القرن التاسع عشر، ولكنا اليوم وبعد كشف "القانون الثاني للحرارة الديناميكية" نجد أن هذا الاستدلال فقد كل أساس كان يقوم عليه.

---

[1]- قضية التوفيق ص 60 – شرح المقاصد 135/1.

وهذا القانون الذي نسميه "قانون الطاقة المتاحة" أو "ضابط التغير" يثبت أنه لا يمكن أن يكون وجود الكون أزليا فهو يصف لنا الحرارة تنتقل دائمًا من وجود (حراري) إلى "عدم حراري" والعكس غير ممكن وهو أن تنتقل دائمًا هذه الحرارة (من وجود حراري قليل) أو (وجود حراري عدم) إلى (وجود حراري أكثر). فإن ضابط التغير هو التناسب بين (الطاقة المتاحة) و(الطاقة غير المتاحة).

وبناء على هذا الكشف العلمي المهم فإن "عدم كفاءة عمل الكون" يزداد يومًا بعد يوم، ولابد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات، وحينذاك لا تبقى أية طاقة مفيدة (للحياة والعمل)، وسيترتب على ذلك أن تنتهي العمليات الكيمياوية والطبيعية وتنتهي –تلقائيًا- مع هذه النتيجة "الحياة".

وانطلاقًا من هذه الحقيقة القائلة بأن العمليات الكيماوية والطبيعية جارية، وأن الحياة قائمة، يثبت لدينا قطعًا أن الكون ليس بأزلي، إذ لو كان الكون أزليًا لكان من اللازم أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد، بناء على هذا القانون، ولما بقى في الكون بصيص من الحياة.

يذكر هذا التحقيق العلمي الحديث عالم أمريكي في علم الحيوان هو الأستاذ (إدوارد اوتر كسيل) فيقول: "وهكذا أثبتت البحوث العلمية –دون قصد- أن لهذا الكون بداية "فأثبتت تلقائيًا وجود الإله، لأن كل شيء ذي بداية لا يمكن أن يبتدي بذاته، ولابد أن يحتاج إلى المحرك الأول الخالق الإله".(1)

ويقول نفس الكلام السير جيمس "تؤمن العلوم الحديثة بأن (عملية تغير الحرارة) سوف تستمر حتى تنتهي طاقاتها كلية، ولم تصل هذه العملية حتى الآن إلى آخر درجاتها، لأنه لو حدث شيء مثل هذا لما كنا الآن موجودين على ظهر الأرض حتى نفكر فيها، إن هذه العملية تتقدم بسرعة مع الزمن، ومن ثم لابد لها من بداية، ولابد أنه قد حدثت عملية في الكون يمكن أن نسميها "خلقًا في وقت ما" حيث لا يمكن أن يكون هذا الكون أزليًا.(2)

---

(1) قضية التوفيق ص61، 6يق.02 نقلا عن الإسلام يتحدى ص73، 74 الطبعة السابعة دار المختار الإسلامي.

(2) قضية التوفيق ص62 نقلا عن الإسلام يتحدى ص75 وحيد الدين خان.

يقول الدكتور محيي الدين الصافي بعد هذا:

"وهكذا أيد العلم الحديث المتكلمين في قولهم بحدوث العالم كما أيدهم في قولهم بنظرية الجوهر الفرد ذلك لأن هدفهم إثبات الكمال لله تعالى وإبعاد النقص عن ذاته العلية، وكان مقصدهم التمسك بآيات القرآن الكريم التي تدل على خلق العالم من العدم، فسدد الله تعالى فكرهم وكشف لهم عن لوامع الأدلة التي أوصلتهم إلى الحقيقة، فثبتوا عليها ولا يبالوا بنقد الناقدين وقدح القادحين، طالما هم يدافعون عن الدين ويردون عنه كيد الكائدين "[1]

(1) قضية التوفيق د محيي الدين الصافي ص62 الطبعة الأولى الناشر مكتبة الأزهر. للطباعة والنشر.

المبحث الأخير
في العناية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي
بين ابن سينا وابن تيمية

وقفنا في الفصل السابق على مذهب الفلاسفة وابن سينا وابن تيمية في صدور العلم عن الله، والآن نريد أن نعرف مذهبهم في علة هذا الصدور هل هو لفرض وداع قائم بذاته تعالى أم أن خلقه تعالى للعالم وما يجري فيه من الحوادث لا لعلة ولا لغرض.

ذهب الأشاعرة والفلاسفة إلى أنه تعالى لا يفعل شيئا لغرض وليست له غاية يقصدها من فعله تكون باعثة له عليه. بل صدور ما يصدر عنه تعالى إما بإرادة قديمة اقتضت وقوع العالم على هذا الوجه دون غيره عند الأشاعرة.

وإما بتمثل النظام الكلي في علمه السابق مع وقته الواجب اللائق على رأي الفلاسفة. والفرق بينهما: هو أن الفلاسفة ينفون عنه تعالى القصد إلى الفعل ويرون أن كل فاعل بالقصد مستكمل، وله غرض في فعله.

أما الأشاعرة فيثبتون القصد ولا يرونه مستلزمًا للغرض؛ لأنهم يجوزون ترجيح القادر المختار لأحد مقدوره بلا مرجح أصلا كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

واحتج الأشاعرة والفلاسفة على نفي الغرض في فعله تعالى بأنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصًا بدونها مستكملا بها. فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء، أو يكون وجودها أولى به فيكون مستكملا بها فيكون قبلها ناقصًا.(1).

وابن تيمية يذكر هذه الحجة للأشاعرة وحدهم؛ لأنه يرى أن الفلاسفة قائلون بالعلة الغائبة كما قالوا بالعلة الفاعلية. ولكن الحق أن هذه الحجة هي في الأصل للفلاسفة. ثم أخذها الرازي عنهم واحتج بها لمذهب الأشاعرة في كتابه المحصل وغيره.

ويشهد لهذا قول ابن سينا في الإشارات:

---

(1) ابن تيمية اليلفي د. هراس ص183، 184. وانظر المحصل للرازي ص205 مكتبة الكليات الأزهرية.

"تنبيه: اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى به وأليق من أن لا يكون، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقًا. وأيضًا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافًا، فهو مسلوبُ كمالُ ما يفتقر فيه إلى كسب."[1].

وقوله أيضًا بعد ذلك بقليل:

"فمن جاء ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل. فهو مستعيض غير جواد، فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد، لا لشوق منه وطلب قصدي يعود عليه.

واعلم أن الذي يفعل شيئًا لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص"[2]

ولعل ما يؤيد هذا الذي قلناه من سبق الفلاسفة بهذه الحجة، قول نصير الدين الطوسي في تعليق على المحصل.

"وأما قوله (الفخر الرازي) الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء استعمله في غير موضعه، فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات، وعلم الهيئات وغيرها، وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار، بل يقولون إفاضة الموجودات عن مبدأها يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصًا ثم يكمله بقصد ثان، بل خلقه مساقًا إلى كماله باستئناف تدبير، ويعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني."[3]

ومن هنا نستطيع أن نأخذ هذه النقطة من الحكماء، وهي: أنهم مع قولهم إن الله لا يفعل لغرض وإلا لكان مستكملا بغيره لا يمنع قولهم بكمالات الأشياء وسوقها إلى كمالاتها، وقولهم بالعناية الإلهية، فهم يقرون بأن في الكون آيات عجيبة وحكم باهرة لا يمكن أن تصدر اتفاقًا، وإنما جاءت وليدة تدبير محكم ونظام ودقيق وهذا ما نسميه بالعناية.

(1) الإشارات ج3 ص122 الطبعة الثالثة دار المعارف.

(2) المصدر نفسه ص126، 127.

(3) تلخيص المحصل للطوسي ص205 مكتبة الكليات الأزهرية، وانظر دهراس ابن تيمية السلفي ص184، 185.

معنى العناية عند ابن سينا ، ووجود الشر في القضاء الإلهي

يقول ابن سينا في تحقيق معنى العناية:

"وخليق بنا إذا بلغنا هذا الموضع، أن نحقق القول في العناية. ولا شك أنه قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع، ويعرض عليها إيثار. ولا لك سبيل إلى أن ننكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان، مما لا يصدر اتفاقًا، بل يقتضي تدبيرًا ما. فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالمًا بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيًا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية".[1]

ولكن إذا كان صدور العالم على وفق علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال وعلى أكمل وجه ممكن هل معنى هذا إلا سبيل للشر إلى هذا العالم؟

لا يجد ابن سينا بدا من التسليم بوجود الشر، وكيف لا وهو يراه بعينه ويسمعه بأذنه. ويذهب إلى أن الشرور متنوعة. فمنها الأمراض والآلام ومنها الذنوب والمعاصي. ومنها القحط والجدب.[2]

وكم يذكرنا هذا بتلك القسمة الثلاثية التي قال بها لبنتز (ت 1716) – بعده بنحو سبعة قرون– وتقوم على تقسيم الشرور إلى ثلاثة أقسام: طبيعية، وأخلاقية، وميتافيزيقية.[3]

وإذا كان الشر موجودًا، فكيف نوفق بينه وبين عناية الله وخيرية العالم؟ هذا ما أجهد ابن سينا نفسه في توضيحه، ملاحظًا أن هذه الشرور لا تتنافى مع العناية في شيء. ذلك لأنها طفيفة وجزئية، فلا توجد إلا فيما تحت فلك القمر، أما عالم السماوات فخير كله، ولا جدال في أن عالم

---

(1) النجاة قسم الإلهيات ص320 دار الآفاق الجديدة. بيروت.

(2) انظر الهيات ابن سينا في الشفاء. ص415 ج2.

(3) مقدمة الشفاء ص23، 24.

الأرض أصغر بكثير من علماء السماء. على أن الشرور الأرضية نفسها محدودة فهي لا تصيب إلا أشخاصًا وفي أوقات معينة، في حين أن الأنواع محفوظة والفرد لا أهمية له بجانب النوع.

يقول ابن سينا: "وجميع سبب الشر، إنما يوجد فيما تحت فلك القمر، وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى الوجود كما علمت. ثم الشر إنما يصيب أشخاصًا في أوقات، والأنواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعًا من الشر."[1]

والشر بالذات هو العدم، وليس كل عدم بل عدم مقتضى الطباع من الكمالات الثانية لنوعه، وطبيعته.

يقول الشيخ الرئيس: "والشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه، ولا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل. ولو كان له حصول ما، لكان الشر العام. فكل شيء وجوده على كماله الأقصى وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر، وإنما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة.

والشر يلحق المادة إما من أمر أول يعرض لها أو لأمر طارئ بعده"[2].

وهناك شر لا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع فليس شرًا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الأصلح في أن يعم ... الشر في أشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير.

ومن هنا كان إحراق النار رداء رجل شريف ضرورة لانتفاع العام بها، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء، إنما يكون خيرًا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. وإفاضته الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شرًا من ذلك الشر.

يقول الشيخ الرئيس: "واعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم إما أن يكون شرًا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب وإما أن لا يكون شرًا بحسب ذلك، بل شرًا بحسب الأمر

---

(1) النجاة قسم الإلهيات ص321: 322.

(2) المصدر نفسه ص321.

الذي هو ممكن في الأقل، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثابتة، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه، وهذا القسم غير الذي نحن فيه، وهو الذي استثنيناه هذا، وليس هو شر بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة، أو غير ذلك فإن ذلك ليس شرًا من جهة ما نحن ناس، بل هو شر بحسب كمال الأصلح في أن يعم، وإنما يكون بالحقيقة شرًا إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفس، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه واستعد لذلك الاستعداد. وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه مقتضى طبيعة النوع، انبعاثه إلى الكمالات الثانية، التي تتلوا الكمالات الأول، فإذا لم يكن كان عدمًا في أمر ما يقتضي في الطباع. فالشر في أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر ولو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم تكن لنا منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة، إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه، لم تكن النار منتفعًا بها النفع العام. فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء، إنما يكون خيرًا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. وإفاضته الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شرًا من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده، إذا كان عدمان شر من عدم واحد. ولهذا يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حيًا على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرًا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده. وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجودًا مجوزًا ما يقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده." (1).

وهكذا فإفاضته الخير لا يوجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شرًا من ذلك الشر.

(1) النجاة قسم الإلهيات ص 322، 323.

"فإن قال قائل: فقد كان جائزًا أن يوجد المدبر الأولى خيرًا محضًا مبرأ من الشر، فيقال هذا لم يكن جائزًا في مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزًا في الوجود المطلق. على أنه إن كان ضرب من الوجود المطلق مبرأ فليس هذا الضرب. وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول، ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية، وبقى هذا النمط في الإمكان ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذي إذا لم يكن مبدأه موجودًا أصلاً وترك لئلا يكون هذا الشر، كان ذلك شرًا من أن يكون هو، فكونه خير الشرين، ولكان أيضًا يجب ألا توجد الأسباب الخيرية التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدي إلى الشر بالعرض.."[1].

والشرور نسبية فهي خير لفاعلها وشر لقابلها أو خير من جهة وشر من جهة أخرى والشرور على وجوه وأنواع عند ابن سينا.

يقول ابن سينا: "بل نقول من رأس: إن الشر يقال على وجوه، فيقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من لأخلاق، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له، وكأن الآلام والغموم، وإن كانت معانيها وجودية ليست إعدامًا، فإنها تتبع الإعدام والنقصان، والشر الذي هو في الأفعال أيضًا، إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذاك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنا...

ولا نجد شيئًا مما يقال له شر من الأفعال، إلا وهو كمال بنسبة الفاعل إليه وإنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي أدلى بها من هذا الفعل (كالظلم مثلا عن قوة الغلبة، والسبب الفاعل للآلام والأحزان كالنار إذا أحرقت)..

وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجملة، وليس لأن فاعلا فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيرًا بالقياس إلى شيء.

فأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات، فإنما هي من سببين:

(1) النجاة قسم الإلهيات ص323: 325.

سبب من جهة المادة، فإنها قابلة للصورة وللعدم. وسبب من الفاعل فإنه لما وجب أن تكون عنه الماديات، وكان مستحيلا أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يعني غناء المادة، ويفعل فعل المادة، إلا أن يكون قابلا للصورة والعدم، وكان مستحيلا أن لا يكون قابلا للمتقابلات، وكان مستحيلا أن تكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى متحصل وجودها، وهي لا تفعل فعلها، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار، وهي لا تحرق...

لكن الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة، والأمر الدائم أيضًا، أما الأكثري فإن أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من الاحتراق، وأما الدائم فلأن أنواع كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة، وفي الأقل ما يصدر عن النيران من الآفات التي تصدر عنها، وكذلك في سائر الأسباب المشابهة لذلك. فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والداعمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال أن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضًا على الوجه الذي بالغرض، إذ علم أن يكون ضرورة فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر.

وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصر عنها الكمالات في أمور، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثيرًا إلى ما يقصر عنها. فإذا كان كذلك، فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائم."[1].

"فإن قيل فلم لم تمنع الشرية عنه أصلا، حتى كان يكون كله خيرًا فيقال: فحينئذ لم تكن هي هي، (أي الوجود الدنيوي هو هو): إذا قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر، فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت، وهي غيرها، وهي حاصلة، أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شيء...

(1) النجاة قسم الإلهيات ص323: 325.

فإن قال قائل: ليس الشر نادرًا أو أقليًا بل هو أكثري، فليس كذلك، بل الشر كثير وليس بأكثري. وفرق بين الكثير والأكثري، فإن هاهنا أمورا كثيرة هي كثيرة، وليست أكثرية كالأمراض، فإنها كثيرة وليست أكثرية. فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية.

نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها. وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الأولى، ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل، لأجل أن القابل ليس مستعدًا، أو ليس يتحرك إلى القبول، وهذه الشرور هي إعدام خيرات من باب الفصل والزيادة في المادة"[1].

وهكذا فابن سينا يعترف بوجود الشر لكنه يقول بنسبيته، وأنها شرور قليلة بجانب خيرية العالم الدائمة والثابتة. وأن هناك حكم لهذه الشرور، فالنار إذا أحرقت الناسك الفقير إلا أنها تساعد على نضج الطعام. وهذا وهناك شرور صغيرة توصل إلى خير محقق وتقي من شر أعظم. وكثيرًا ما تحدثوا عن أخف الضررين وأهون الشرين، دون أن يتعارض هذا مع كمال الكون وصلاحه، ووجود هذه الشرور لا تعني أنها غير مرادة، فإن الحكمة فيها واضحة والمصلحة منها ظاهرة.

ولا غضاضة مطلقًا من دخول الشر في القضاء الإلهي، ولن يحول دخوله دون القول بخيرية العالم، لأن أكثريته في جانب الخير.

يقول الدكتور إبراهيم مدكور في مقدمة إلهيات الشفاء:-

"نستطيع إذن أن نعد ابن سينا بين المتفائلين، أمثال سقراط وأفلاطون، والرواقيين من القدامى، أو ليبنتز (ت 1716) وفولتير (ت 1778) من المحدثين. وقد عاش في جو لم تفقد فيه مشكلة الصلاح والأصلح كل ما كان لها من صدى، بعد أن رددها المعتزلة في حماس وقوة قبله

(1) النجاة قسم الإلهيات ص325: 326.

بنحو قرن أو يزيد، واتصل بالغنوصية المزدكية والمانوية التي جعلت من الخير والشر مبدأين أساسيين لفلسفتها وعقيدتها، ومع هذا يأبى ابن سينا إلا أن يربط نظريته في العناية بأرسطو والمشائية، وكأنه ينحو في ذلك منحى الأسكندر الأفروديسي[1] الذي عز عليه أن تكون هذه النظرية صنع الرواقيين وحدهم.

حقًا إن المعلم الأول حرص على أن يخضع الكون لشيء من النظام والغاية، وردد أن الله والطبيعة لا يعملان شيئا عبثًا، ولكن فكرة الإلوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية. ومهما يكن من أمر فابن سينا يرد الخير والشر إلى الله، لا يرى في صدور الشر عنه نقصًا؛ لأن ما هو شر في ذاته خير بالنسبة لجملة العالم.

ومن جهة أخرى أما كان في الإمكان أن يخلق العالم ولا شرور فيه؟ يضع ابن سينا هذا السؤال، ولا يجد جوابًا عليه إلا أن النظام الأكمل للكون يقتضي وجود هذه الشرور."[2].

(1) عاش نحو 200 من الميلاد، هو فيلسوف جدلي اشتهر بشرح فلسفة أرسطو في العصر الروماني. وقد وافق أرسطو في جميع آرائه، انظر الملل والنحل للشهرستاني ص490، طبعة دار الكتب العلمية 1993م.

(2) مقدمة الشفاء الإلهيات ص25 بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس

رأي ابن تيمية في الحكمة ودخول الشر في القضاء الإلهي

قد سبق أن رأينا أن رأي الفلاسفة هو إثبات الحكمة والتعليل لكن ليست حكمة لنا وتعليلا لأجلنا، فإن الله يجل عن ذلك وإنما يعمل لحكم عليا ومطالب عليا وإلا لبطلت حكمة خلق الحيوان والطبيعيات والهندسة وغيرها. ولقد فات ابن تيمية هذا الفهم للفلاسفة. ويظن أنهم ينكرون الحكمة والعناية والتدبير. وإن قالوا بالعلة الغائية والعلة الفاعلة.

فيقول ردًا عليهم: "ثم يقال: إما أن تثبتوا لمبدع العالم حكمة وغاية مطلوبة وإما أن لا تثبتوا، فإن لم تثبتوا بطل قولكم بإثبات العلة الغائية وبطل ما تذكرونه من حكمة الباري تعالى في خلق الحيوان وغير ذلك من المخلوقات، وأيضًا فالوجود يبطل هذا القول، فإن الحكمة الموجودة في الوجود أمر يفوق العد والإحصاء، كإحداثه سبحانه لما يحدثه من نعمته ورحمته وقت حاجة الخلق إليه، كإحداث المطر وقت الشتاء بقدر الحاجة، وإحداثه للإنسان الآلات التي يحتاج إليها بقدر حاجته، وأمثال ذلك مما ليس هذا موضح بسطه، وإن أثبتم له حكمة مطلوبة –وهي باصطلاحكم العلة الغائية– لزمكم أن تثبتوا له المشيئة والإرادة بالضرورة، فإن القول بأن الفاعل فعل كذا لحكمة كذا بدون كونه مريدًا لتلك الحكمة المطلوبة جمع بين النقيضين، وهؤلاء المتفلسفة من أكثر الناس تناقضًا ولهذا يجعلون العلم هو العالم والعلم هو الإرادة والإرادة هي القدرة وأمثال ذلك."[1].

ثم بين رأيه (أي ابن تيمية) في أن الله يفعل لحكمة بعد أن ذكر رأي المعتزلة والشيعة والأشعرية، وبين أنه يخالفهم في ذلك هو وسائر الطوائف الذين يقولون بالتعليل من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وأهل الكلام وغيرهم والمتفلسفة أيضًا، فلا يوافقونهم على هذا بل يقولون: "إنه يفعل ما يفعل سبحانه لحكمة يعلمها سبحانه، وهو يُعْلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما يطلعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك، والأمور العامة التي يفعلها تكون لحكمة عامة ورحمة عامة، كإرسال محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كما قال تعالى﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً

(1) مجموعة الرسائل والمسائل ج5 ص260 دار الكتب العلمية. بيروت

لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ الأنبياء 107. فإن إرساله كان من أعظم النعمة على الخلق، وفيه أعظم حكمة للخالق ورحمة منه لعباده كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾آل عمران الآية 164. وقال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾ الأنعام الآية 53. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ إبراهيم آية 28 وقالوا: هو محمد صلى الله عليه وسلم.

فإذا قال قائل فقد تضرر برسالته طائفة من الناس كالذين كذبوه من المشركين وأهل الكتاب كان عن هذا جوابان:

أحدهما: أنه نفعهم بحسب الإمكان، فإنه أضعف شرهم الذي كانوا يفعلونه لولا الرسالة بإظهار الحجج والآيات التي زلزلت ما في قلوبهم وبالجهاد والجزية التي أخافتهم وأذلتهم حتى قل شرهم، ومن قتله منهم مات قبل أن يطول عمره في الكفر فيعظم كفره وكان ذلك تقليلا لشره، والرسل صلوات الله عليهم بعثوا لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان".[1].

ثم ينتقل ابن تيمية بعد ذلك إلى بيان أن أفعال الله خير، لا شر وفضل وعدل، وبيان رأيه في دخول الشر في القضاء الإلهي. وكون رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نعمة ورحمة عامة فيقول:

"والجواب الثاني: أن ما حصل من الضرر أمر مغمور في جنب ما حصل من النفع، كالمطر الذي عم نفعه إذا خرب به بعض البيوت أو احتبس به بعض المسافرين والمكتسبين كالقصارين ونحوهم وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيرًا مقصودًا ورحمة محبوبة وإن تضرر به بعض

---

(1) مجموعة الرسائل والمسائل ج5 ص294. دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

الناس، وهذا الجواب أجاب به طوائف من المسلمين، وأهل الكلام والفقه وغيرهم من الحنفية والحنابلة وغيرهم ومن الكرامية والصوفية، وهو جواب كثير من المتفلسفة.

وقال هؤلاء جميع ما يحدثه في الوجود من الضرر فلابد فيه منم حكمة قال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ سورة النمل آية 88. وقال ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ السجدة آية 7. والضرر الذي يحصل به حكمة مطلوبة لا يكون شرًا مطلقًا، وإن كان شرًا بالنسبة إلى من تضرر به.

ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم إضافة الشر وحده إلى الله، بل لا يذكر الشر إلا على أحد وجوه ثلاثة:-

إما أن يدخل في عموم المخلوقات فإنه إذا دخل في العموم أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم، وإما أن يضاف إلى السبب الفاعل، وإما أن يحذف فاعله.

فالأول (أي ما أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق) كقوله تعالى: "الله خالق كل شيء" الزمر آية 62 ونحو ذلك، ومن هذا الباب أسماء الله المقترنة كالمعطي المانع، والضار النافع، المعز والمذل، الخافض الرافع، فلا يفرد الاسم المانع عن قرينه ولا الضار عن قرينه؛ لأن اقترانها يدل على العموم، وكل ما في الوجود من رحمة ونفع ومصلحة فهو من فضله تعالى، وما في الوجود من غير ذلك فمن عدله. فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، كما في الصحيحين، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "يمين الله ملأى لا يفيضها نفقة سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض؟ فإنه لم يفض ما في يمينه، والقسط بيديه الأخرى يخفض ويرفع "[1].

(1) أخرجه مسلم في صحيحه ج2 ص 691 كتاب الزكاة باب الحث على النفقة وتشير ال(370) بالخلف طبعة عيسى الجبلي تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي

فأخبر أن يده اليمنى فيها الإحسان إلى الخلق، ويده الأخرى فيه العدل والميزان الذي به يخفض ويرفع، فخفضه ورفعه من عدله، وإحسانه إلى خلقه من فضله.

وأما حذف الفاعل فمثل قول الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ١٠﴾سورة الجن آية 10 وقوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾سورة الفاتحة آية 7. ونحو ذلك.

وإضافة السبب كقوله تعالى ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ٢﴾ سورة الفلق آية2. وقوله ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ سورة الكهف الآية 79. مع قوله ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا﴾ الكهف آية 83 وقوله تعالى ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ النساء 79. وقوله ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ الأعراف 23. وقوله تعالى ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ﴾ آل عمران 165. وأمثال ذلك.

ولهذا ليس في أسماء الله الحسنى اسم يتضمن الشر وإنما يذكر الشر في مفعولاته كقوله تعالى: ﴿ ۞ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾ الحجر 49-50 وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٦٧﴾ الأعراف 167. وقوله ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾المائدة 98 الآية وقوله: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾البروج 12-14.

فبين سبحانه أن بطشه شديد وأنه هو الغفور الودود."[1]

ويستطرد ابن تيمية فيبين أن الانتقام من أفعال الله والمنتقم ليس من أسمائه الحسنى فيقول:

"واسم المنتقم ليس من أسماء الله الحسنى الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإنما جاء في القرآن مقيدًا، كقوله تعالى ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ٢٢﴾ السجدة 22. وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ

(1) مجموعة الرسائل والمسائل ج5 ص294: 296 دار الكتب العلمية.

عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ إبراهيم 47. والحديث الذي في عدد الأسماء الحسنى الذي يذكر فيه المنتقم وذكر في سياقه "البر التواب المنتقم العفو الرءوف"[1] ليس هو عند أهل المعرفة بالحديث من كلام النبي صلى الله عليه وسلم بل هذا ذكره الوليد بن مسلم عن بعض شيوخه وهذا لم يروه أحد من أهل الكتب المشهورة إلا الترمذي، رواه من طريق الوليد ابن مسلم بسياق، ورواه غيره باختلاف في الأسماء وفي ترتيبها تبين أنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم وسائر من روى هذا الحديث عن أبي هريرة ثم عن الأعرج ثم عن أبي الزناد لم يذكروا أعيان الأسماء، بل ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم " أن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة" وهكذا أخرجه أهل الصحيحين كالبخاري ومسلم وغيرهما، ولكن روى عدد الأسماء من طريق أخرى من حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة، ورواه ابن ماجة وإسناده ضعيف يعلم أهل الحديث أنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وليس في عدد الأسماء عن النبي صلى الله عليه وسلم، إلا هذان الحديثان كلاهما مروي من طريق أبي هريرة. وهذا مبسوط في موضعه. ملخص كلامه أن الانتقام من أفعاله التي لم يثبت له منها اسم، ونقول أنه في اللغة التي ورد بها القرآن بمعنى الجزاء والقصاص لا يعم معنى الظلم كما يستعمله الناس"

والمقصود هنا التنبيه على أصول تنفع في معرفة هذه المسألة فإن نفوس بني آدم لا يزال يجول فيها من هذه المسألة أمر عظيم.

وإذا علم العبد من حيث الجملة أن لله تعالى فيما خلقه وما أمر به حكة عظيمة كفاه هذا، ثم كلما ازداد علما وإيمانًا ظهر له من كلمة الله ورحمته ما يبهر عقله ويتبين له تصديق ما أخبر الله به في كتابه حيث قال﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ﴾ سورة فصلت آية 53. "[2]

(1) أخرجه الترمذي في سننه ج5 ص530، 531 كتاب الدعوات باب رقم 83 عن أبي هريرة، وقال أبو عيسى هذا حديث غريب حدثنا به (371) عن صفوان ابن صالح ولا تعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح (وتفوقه)

(2)مجموعة الرسائل والمسائل ج5 ص296، 297 دار الكتب العلمية بيروت.

وهكذا يثبت ابن تيمية الحكمة في أفعال الله ويثبت الشر في القضاء الإلهي إلا أنه شر نسبي، ومع ذلك له حِكم عليا لا نعرفها لكنه يختلف مع ابن سينا في مفهوم العناية. حيث يعرفها ابن سينا بأنها النظام والترتيب المتعقل من الله للوجود. أما ابن تيمية فيقول هي الحكمة والمشيئة المطلقة لله عز وجل ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ويثبت له إرادة وعلم وقدرة... إلخ بخلاف الفلاسفة الذين يجعلون هذه الصفات هي العلم.

وابن تيمية أيضًا يقول ويقرر: أنه لا يجوز أن ينسب الشر وحده إلى الله تعالى إلا في عموم المشيئة أو حذف الفاعل أو يضاف إلى السبب الفاعل غير الله، وأن الله عز وجل ليس من أسمائه "المنتقم" كما يقول ابن تيمية. وإن كان قد ورد في القرآن مقيدًا "إنا من المجرمين منتقمون" السجدة 11.

هكذا يتفق ابن تيمية مع ابن سينا من جواز دخول الشر في القضاء الإلهي بل ونقل فقرات من مذهبه كما رأينا حينما نقل عن المتفلسفة وأهل الكلام. وذلك من أنه شر نسبي، وأن الخير عام وذاتي وأما الشر فشخصي وبالعرض.

تعقيب

حقا ما ذهب إليه الشيخ الرئيس ابن سينا من أن الشر منسوب إلى المادة وأنه واقع تحت فلك القمر وأن الأرض محدودة منسوبة إلى السموات، وأن هذا العالم الموجود عالم الحياة الدنيا لابد فيه من الشر؛ لأنه لو خلا من الشر لما كان الوجود الدنيوي العنصري المادي، فهذا الوجود ليس وجودا مطلقا أو وجودا عقليا روحانيا حتى يخلو من الشرور، وإنما هو عالم العنصريات والمادة، فالشر ضروري فيه، فلو خلا من الشر لكان وجودا مطلقا روحانيا، لكنه عالم الحياة الدنيا والأشياء.

ثم إن الشر نسبي وبالعرض والخير ذاتي فيه وبالأكثر، صحيح أن الشرور كثيرة لكنها ليست أكثرية، فمن كلمة الله العليا أن يخلق العالم الذي يكون الخير ذاتيا فيه وأكثريًا، والشر نسبيا فيه وبالعرض، وإن كان كثيرا، والشرور أنواع طبيعة وأخلاقية وميتافيزيقية، ومنها ما هو شرور نسبية وليست ذاتية كالجهل بالهندسة.

فنظرية ابن سينا في الشر ودخوله في القضاء الإلهي جميلة ومعقولة لكنه ضعيف في نظريته في العناية، حيث لم يثبت لله القدرة والإرادة، وإنما أثبت له تعقلا للنظام الكلي الأكمل للوجود، وقوله بنظرية الصدور (العقول العشرة) فإنها تسلب الإرادة والاختيار عن الله عز وجل.

وابن تيمية كذلك رجل متفائل كابن سينا ويقول بنسبية الشرور في هذا العالم، وأن الله يفعلها لحكمة ربما لا نعلمها، وأن لله حكما عليا في خلقه الأشياء وفي كل شيء حكم يرضى عنها، ويفعل من أجلها وأن ذلك مذهب أهل السنة في نظره ﴿ إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَۖ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْۗ ﴾ سورة الزمر آية 7. ويطالب الفلاسفة بإثبات الحكمة والتعليل لفعل الله حتى تثبت عندهم العلة الغائية والعلة الفاعلية، وحتى تثبت حكمة مخلوقات الله وتدبيره في الكون.

والواقع أن الفلاسفة يثبتون الحكمة لمخلوقات الله لكنهم ينفون الغرض لفعل الله عز وجل بمعنى الأغراض البشرية أو التي لأجلنا، وإنما يفعل الله الفعل لحكم عليا لأنه علة عليا فحكمته عليا، وأهدافه وأغراضه عالية عنا ربما لا نفهمها.

ولا شك أنه قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء. ويدعوها داع ويعرض عليها إيثار، ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما.[1]

فلم تستطع الفلاسفة ولا أي إنسان في الوجود أن ينكر التدبير الإلهي والعناية الإلهية، لكن الفلاسفة فسروها على نحو يتلاءم مع نظريتهم في صدور العالم عن الله وما يتمشى مع صفات واجب الوجود الفلسفية التي نقلوها من الفلسفة الأرسطية إلى الفلسفة الإسلامية.

---

(1) النجاة قسم الإلهيات ص 320.

خاتمة البحث

أولا : ابن سينا

رغم هذا المجهود الذي بذله ابن سينا في التوفيق بين الدين والفلسفة هل نجح في هذا التوفيق أم لا؟ سوف ننظر في ذلك:

أولا: ابن سينا قد جعل الله يعلم الغير عن طريق ذاته؛ لأنه مبدأ وعلة، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وجعل هذا العلم سببا في الأشياء لا ناشئ عن الأشياء، وجعل العلم بالكثرة من اللوازم التي لا تنافي الوحدة والبساطة، ولكن جعلك أن علم الله بالكثرة لا يوجب كثرة في ذات الواجب؛ لأن المعقولات على رأيك متغايرة في ذاتها ومغايرة للواجب فيكون الواحد من كل وجه قابلا وفاعلا، وثانيا إن العلم في هذه الحالة يكون صفة ليست سلبا ولا إضافة.

ثانيا: أما مشكلة علم الله بالجزئيات المتغيرة فرأيه في هذا يستلزم أن يكون الله جاهلا كل الجهل؛ لأن الدين يصرح بأن الله يعلم الجزئيات من حيث هي مقترنة بالزمان ﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ القمر آية 45 ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ فإن مذهبه في ذلك يؤدي لمخالفة صريحة لنصوص الكتاب.

ثالثا: أما عن صفات المعاني وهي: القدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، فإننا نوافق ابن سينا في بعض الصفات كالسمع والبصر، ولكن لا نوافقه في رد صفة القدرة والإرادة والحياة إلى العلم، فإن الله قد أخبر في آيات كثيرة على أن الله مطلق الحرية والاختيار﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ القصص آية 68. وكذلك القدرة هل يصح أن يكون التعقل قدرة بها الإيجاد والإبراز؟ وكذلك صفة الحياة هل يمكننا أن نقول إن الحياة هي العلم؟.

وأخيرا فإن ابن سينا في مشكلة الصفات رأي أن كمال الله إنما يتحقق بإثبات الخصائص الفلسفية من كونه واحدا وثابتا وبسيطا، ورأى أن الصفات التي جاء بها الشرع ثابتة له على وجه لا يتنافى مع هذه الخصائص الفلسفية، وحدد هذا الوجه وهو أمر يجل عن إدراك الإنسان

وتفكيره، فرد الصفات المذكورة إلى العلم فباء بالفشل في طموحه حيث يريد أن يصل إلى الحق، ولكنه هل وصل إلى حقيقة الصفات؟

إن حقيقتها تُجَلُ عن إدراك العقول الإنسانية والأفكار البشرية.

رابعا: في مشكلة القدم. على فرض التسليم بأن العالم قديم كما ترى الفلاسفة هل يمكن أن يكون مع ذلك مخلوقا كما يرى الدين؟

إن ابن سينا يحل المشكلة على أساس فكرة الإمكان، فالعالم عنده ممكن محتاج في وجوده إلى علة واجبة الوجود وهي الله، وعلة الحاجة هي الإمكان، وهذا الإمكان أزلي يصحح الوجود منذ الأزل، كما يصححه بعد أن لم يكن، ولكن الفرض الثاني باطل؛ لأنه يستلزم التغير على الله من ناحية، ويؤدي إلى التسلسل من ناحية أخرى، وإذن فيجب أن نقول: إن العالم مخلوق ومع ذلك فهو قديم. ولكن، هل استطاع ابن سينا أن يثبت أن العالم ممكن محتاج في وجوده إلى علة خارجة عنه؟

إنه لم يستطع، ودليله في إثبات الوحدة يتلخص في أن واجب الوجود ما لم يتعين أي يتشخص لا يوجد ولكنه موجود، فإذن هو متعين، فيجوز إثبات شيئين أو أشياء تكون ذات كل منهما مخالفة للأخرى ومشاركة لها في وصف أنها لا تحتاج إلى علة خارجة عنها في وجودها، ويكون كل ذات من هذه الذوات مقتضية لتعيينها على فرض التسليم بأن التعيين أمر وجودي فيكون تعدد الواجب مع تعيينه من ذاته.(1)

وإذا قلت يا ابن سينا إن هذا يؤدي إلى التركيب فما الدليل على بطلان التركيب في الواجب؟ أظنك تقول بأن التعدد في الواجب باطل لقيام الدليل على وحدانيته، وحينئذ فقد ثبت الدور وعجزت يا ابن سينا عن إثبات الوحدة والبساطة، وذلك لأن إثبات الوحدة بمعنى عدم الشركة قد توقف في النهاية على إثبات البساطة، والاستدلال على البساطة قد انتهى في النهاية على الاعتماد على دليل الوحدة، وإذن فقد توقف إثبات كل دعوى منهما على ثبوت الأخرى ولذا

(1) انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة د حمودة غرابة صـ 187،188.

يقول ابن رشد في كتابه ((تهافت التهافت)) ص 79: إن مسلك ابن سينا في إثبات الواجب لا يؤدي إلى نفي التركيب عنه.[1]

خامسا: نسلم لابن سينا أن العالم ممكن ويحتاج في وجوده إلى علة وأن إمكانه أزلي ثم نقول له بعد ذلك، وهل أزلية الإمكان تقتضي إمكان أن يوجد العالم أزلا؟

إنها لا تقتضي إمكان الأزلية بل تحيلها، فكوني ممكنا محتاجا في وجودي إلى الغير يستلزم أن أكون متأخرا في الوجود الزمني عن ذلك الغير مهما كان مقدار هذا التأخير؛ لأن العلة الفاعلة يجب أن تسبق المعلول زمنا، فلا يتصور أبدا كيف أكون مساوقا لعلتي في الوجود وإذا ففي أي وقت استفدت هذا الوجود منها.[2]

سادسا: هل صدور العالم عن الله بطريق الإيجاب يقره الدين أم يأباه؟ إن طبيعة الدين وما تنطق به الآيات الصريحة من إثبات الاختيار لله تأبى ذلك، وهل هناك ضرورة تؤدي إلى القول بإحالة الحدوث؟

الواقع إنه ليس هناك ما يدعوا إلى ذلك فقول ابن سينا بأن القول بالحدوث يستلزم التغير في الواجب من ناحية والتسلسل الباطل من ناحية أخرى، ونحن نقول له: إن الحل الذي لجأ إليه بعض المتكلمين من الأشاعرة يؤدي إلى أن القول بالحدوث لا يستلزم شيئا من ذلك، فالله قد أراد منذ الأزل أن يخلق العالم في وقت معين، فإذا جاء الوقت ثَم الخلق، ولا يتوقف ذلك على حدوث أمر في الفاعل حتى يلزم التغير، ولا يتوقف مجيء الوقت على حدوث أمر آخر، وهذا الأمر يتوقف كذلك على آخر حتى يلزم التسلسل... ومهما كانت من صعوبات تقوم في وجه هذا الحل إلا إنه أدنى إلى القبول من رأي ابن سينا الذي يضحى في سبيل الاحتفاظ للواجب ببعض خصائصه الفلسفية بنصوص كثيرة مؤيدة لفكرة الخلق عن إرادة واختيار.

سابعا: إن ابن سينا حين اضطره القول بقدم العالم إلى نفي الاختيار عن الله أن يقول بأن إثبات الاختيار لله نقص؛ لأن المختار الذي يقصد إلى شيء إنما يستكمل به، ناسيا أن سلب

---

(1) المصدر نفسه صـ 188.

(2) انظر ما قاله الرازي في المواقف جـ 3 صـ 185 والآمدي في إبكار الأفكار عن ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ 189.

الاختيار من غير شك يسبب نقصا أكبر، فإن وصف الله بالإرادة والاختيار والتصرف في الكون كما يشاء أكمل منه علة لا اختيار لها، وإذا فكون العالم قديما يتنافى مع كونه مخلوقا.

وعلى فرض أنه يكون مخلوقا بطرقة العلة وقديما فهذا الفرض يتنافى مع ما يثبت لله من اختيار يحقق له كمالًا أكبر من نفيه، وإذا فالقول بالقدم إن لم يتنافى مع فكرة الخلق أصلا سواء كان ذلك عن علة أو إرادة فهو يتنافى مع طبيعة الدين التي تصور الله في صورة مريد مختار متصرف.

ثامنا: إن فكرة الفيض عند ابن سينا التي تابع فيها رجال الأفلاطونية الجديدة، وأستاذه الفارابي لا تلتئم مع الدين ولا مع الفلسفة. أما من ناحية الفلسفة، فلأن هذه الأشياء الفائضة عنه أين كانت موجودة قبل الفيض؟ هل كانت مستكملة في ذاته مع مغايرتها أم كانت جزءا منه؟ وكلا الاحتمالين يؤدي إلى نفي البساطة، وأما من ناحية الدين، فإن ذلك يؤدي إلى القول بوحدة الوجود وعدم المغايرة بين المخلوق والخالق، وهذا رأي المستشرق دي بور[1] في ابن سينا والفارابي حيث ذهبوا إلى القول بوحدة الوجود، فابتعدوا بذلك عن طبيعة الدين دون أن يفطنوا إلى موقفهم.

وإذا كان القول بالفيض يخالف الدين والفلسفة، فكذلك تفصيل الفيض الذي جاء ليحل مشكلة لم تكن ضرورة لقيامها، وأعني بها مشكلة صدور الكثرة عن الواحد لم يؤدي مهمته، وإلا فكيف تجعل مثل تعقل العقل الأول لنفسه من حيث هي ممكنة سببا في أن يفيض عنه جسم الفلك، وكيف يفيض الشيء بما ليس فيه، وكيف نجعل المادة والصورة من مراتب الفيض العقلية وهي مع ذلك أجزاء للموجود الطبيعي، وكيف نقول إن الله يفيض صورة القائم الحادث إذا استكملت المادة القابلية أليس يستلزم ذلك تغيرا فيه وهو ثابت؟ هذا عن ناحية الفلسفة.

وأما من ناحية الدين: فالقول بأن عالم السماء بما فيه قد فاض عن الله بطريق الإيجاب منذ الأزل يبتعد في الحقيقة عن طبيعة الدين ومنطقه. كيف يفسرون قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام صـ 145 نقلا عن ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ 194.

لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ (1)

(1) سورة فصلت الآيات 9، 10، 11، 12. انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ 194، 195.

ثانيا: ابن تيمية

أما عن ابن تيمية فنقول: هل تصوير مذهب السلف عند ابن تيمية في الآيات والأحاديث المتشابهة المتعلقة بصفات الله تصوير صحيح أم لا؟ وما هو التصور الصحيح لمذهب السلف،[1] في ذلك، وهل مذهب ابن تيمية في مخالفته للأشاعرة في قوله بالصفات الاختيارية، وما جر عليه ذلك من القول بقيام الحوادث بذاته تعالى، وجواز التسلسل في جانب الماضي، والقول بقدم العالم النوعي، وأن حكم الجملة غير حكم الأفراد... إلخ، هل هذا موافق لمذهب السلف أم مخالف له؟ وهل هو باطل أم لا؟ وهل مذهب ابن تيمية في قدم العالم النوعي أي بمادته، هل في هذا موافق لأهل السنة أم مخالف؟ ثم بعد ذلك كله هل ادعاء ابن تيمية أنه سلفي وأنه يمثل مذهب السلف إدعاء صحيح؟

أولا: إن تصوير ابن تيمية لمذهب السلف هو إجراء النصوص على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها، ويثبت نزول الرب في كل ليلة، وما ذكر في كتابه تعالى من المجيء والإتيان في ظلل من الغمام والملائكة واستوائه والوجه واليدين.. إلخ.

ومع ذلك هل تناسق ابن تيمية مع مذهبه في تصويره هو لمذهب السلف أو تصوير غيره.

ثانيا: إن ابن تيمية يعتبر غير سلفي باعتبار فهم غيره في تصوره مذهب السلف، يقول الإمام فخر الدين الرازي في تقرير مذهب السلف: حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ولا يجوز الخوض في تفسيرها.[2]

يقول سعد الدين التفتازاني بعد أن أورد كلام النسفي، وشرح المعاني التي أوردها في تنزيه الله عز وجل عن متشابهته تعالى للحوادث قال: ((.. واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح بأن كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا

---

(1) السلف هم الصحابة والتابعون وتابعوا التابعين أو هم القرون الثلاثة الأولى للهجرة أي عهد الأئمة الأربعة رضوان الله تعالى عليهم وقيل القرون الأربعة الأولى للهجرة.

(2) أساس التقديس فخر الدين الرازي صـ236.

بالأخر مماسا له أو منفصلا عنه مباينا في الجهة، والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتميز فيكون جسما أو جزءا من جسم مصورا متناهيا.

والجواب عنه: أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إيثارا للطريق الأسلم، أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لطبع القاصرين سلوكا للسبيل الأحكم[1] .

هذا وقد ذكر صاحب كتاب (ابن تيمية ليس سلفيا) آراء العلماء في ذلك فارجع إليه من صـ 7 : 23.

ثالثا: إن الإمام الغزالي لا يرى المعنى الظاهري لآيات الصفات هو المراد لله عز وجل، وإنما المراد عنده هو المعنى المجازي وأن المجاز واضح، حتى إنه لا يتعده تأويلا؛ لأنه ليس تخريج الألفاظ على ظاهر معناه، بل إن ذلك هو الظاهر منها وقد ذكر حقيقة مذهب السلف عنده في كتابه ((إلجام العوام عن علم الكلام))، فقال:

حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور:

التقديس فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها، ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة.[2]

وعلى ذلك فالظاهر عند ابن تيمية غير الظاهر عند الإمام الغزالي ذلك أن الإمام الغزالي قد عين المراد من اللفظ وهو المعنى المجازي المعنوي، أما ابن تيمية فمهم ومتناقض مع نفسه كما سيأتي في نقطة الصفات الخبرية فالغزالي مؤول.

---

(1) شرح العقائد النسقية للعلامة سعد الدين التفتازاني تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا طبعة 1408 هـ 1988 م مكتبة الكليات الأزهرية صـ 34 ، 35.

(2) مجموعة رسائل الإمام الغزالي المجموعة رقم 4 الرسالة رقم 4 صـ 61 انظر شرح اعتقاد السلف من ص 61 : 92 من إلجام العوام نفس المصدر.

رابعا: إن ابن تيمية يبدو عنده شبهة تشبيه حيث ذكر في كتابه منهاج السنة النبوية: ((أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما عاب على المشبهين التشبيه حيث إن التوراة كلها تشبيه ولم يرد أن الرسول صلى الله عليه وسلم عاب عليهم ذلك، بل عاب على التعطيل. ونذكر في ذلك حديث الحبرا الذي جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وورد ذكره في الرسالة في هذا الشأن في الصفات الخبرية.

خامسا: إن ابن تيمية في إنكاره للمجاز مباهت ومجادل في شيء معروف في استعمال القرآن الكريم والسنة النبوية، بل واستعماله أيضا وتفسيره لبعض الآيات القرآنية بالمجاز فهو متناقض في هذا الشأن.

سادسا: إن ابن تيمية يختلف مع الأشعرية في مسألة مهمة، وهي مسألة الصفات أعني صفات المعاني وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، فهو يقرر أن هذه الصفات في رأي الأشعري يتعلق بها أحكام أربعة وهي:

أنها ليست عين الذات

وأنها قائمة بذاته تعالى

وأنها قديمة أزلية

أن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلا وأبدا.

ثم يعلن موافقته للأشعري في أن هذه الصفات وجودية ومغايرة للذات، وقائمة بذاته تعالى ويخالفه في القول بقدمها جميعا ولزومها للذات أزلا وأبدا، فإن ذلك إن عقل في رأيه في صفة الحياة مثلا فكيف يعقل في العلم والإرادة مثلا، وهما يتعلقان بالمتجددات من الأشياء، وفي الكلام أيضا مع تركبه من حروف وأصوات مسموعة وكذلك السمع والبصر كيف يكونان قديمين مع تعلقهما بالمسموعات والمبصرات، وإذا كان الأشعري قد أثبت هذه الصفات السبعة التي يزعم أنها جميعا أزلية فلماذا لم يثبت الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كونه يحب ويرضى ويغضب ويبغض ويرى الأفعال بعد حصولها ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ سورة التوبة آية 105.

ومعنى ذلك في مذهب ابن تيمية جواز قيام الحوادث بذاته تعالى، والرأي في ذلك أن جميع ما اعترض به ابن تيمية على القول بقدم هذه الصفات جميعا أعني صفات المعاني، فإن من اليسير جدا أن يرد عليه ردا مقنعا فإن هذه الصفات وإن كانت قديمة إلا أن ذلك لا يستلزم شيئا من المحظورات فليس يلزم من قدم الإرادة مثلا قدم المراد؛ لأن الله قد أراده أزلا في وقته، فلا يلزم القول بالقدم كما لا يلزم تجدد الإرادة وحدوثها المؤدي إلى قيام الحوادث، أي إن هذه الصفات (أعني القدرة والإرادة) لها تعلقان: صلوحي قديم وتنجيزي حادث.

أما قيام الحوادث بذاته تعالى فالرأي أن هذه مسألة قد تجر إلى إشكالات أقوى وأصعب من الإشكالات التي تترتب على القول باستحالتها، وقد يكون من بينها ضرورة القول بالتشبيه والجسمية في الخالق سبحانه وتعالى.[1]

هذا وقد بينا في المبحث الثاني من الفصل الثالث في الباب الثاني في التعقيب مدى تناقض ابن تيمية ومدى مخالفته لأهل السنة والجماعة وللسلف في قوله بقيام الحوادث بذاته تعالى وبالتسلسل وبالقدم النوعي للعالم وما يترتب على ذلك كله من محالات.

سابعا: في مسألة الصفات الخبرية كالوجه واليدين والاستواء على العرش، فإن الأشعري والباقلاني وإن كانا قد أثبتا هذه الصفات بلا كيف، كما فعل أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه فإن إمام الحرمين ومن تابعه كالغزالي والآمدي قد قالوا بتأويلها، أما ابن تيمية فإن رأيه في الصفات عامة يتلخص في إثبات كل ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله، ولكن ما معنى الإثبات عنده.

إن كان ابن تيمية يثبت هذه الصفات كما جاءت في اللغة وكما تطلق علينا فإن المذهب بذلك يكون ساقطا عن الاعتبار مستحقا للإهمال وإن كان ابن تيمية يرى إثبات ذلك بلا كيف ولا مماثلة فإن ابن تيمية مؤول لا محالة ولذلك فإننا نرى أن ابن تيمية ومن تابعه على رأيه كالوهابية لم تضف في العقيدة جديدا وأن هذا المذهب مشتمل على تضارب عقلي.[2]

---

(1) انظر كتاب الأشعري دكتور حمودة غرابة مكتبة الخانجي صـ196 : 198.

(2) انظر لمصدر نفسه صـ199 ، 200.

ثامنا: إن ابن تيمية في مسألة قدم العالم نبين أنه يؤمن بقدم العالم النوعي، وأن العالم بمادته قديم حينما قال ذلك مستدلا بهذه الآية﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ سورة هود آية 7. فهو بذلك يشبه الدهرية في قولهم بقدم العالم بمادته أو النوع.

أما حله لهذه المشكلة حينما قال: إن العالم مكون بتكوين الله له عقب تكوينه لا مع تكوينه ولا فتراضها عنه فإن في هذا الكلام تناقض حيث إن العالم بذلك يكون حادثا ثم كيف يكون قديما بالنوع. إنه تناقض في المذهب.

وأخيرا فهذا ابن تيمية تبين أنه غير سلفي ومتناقض في مذهبه.

ثالثا : التوصيات

نوصي بالاهتمام بدراسة المذهب الأشعري وخصائصه ليتبين مدى اعتداله وتوسطه بين المغالين في التأويل العقلي، وبين المغالين في الفهم الظاهري للنصوص الإسلامية، وذلك بعد أن تبين تضارب هذين المذهبين وتناقضهم في صفات الله، والقول بقدم العالم مع ادعاء أحدهما بالتفلسف وإعمال العقل، وادعاء الآخر بالسلفية والوقوف عند النص.

فإن الأشاعرة هم غالبية العالم الإسلامي، وهم الذين يمثلون النسيج الصحيح والتفاعل الطبيعي مع أحداث الحياة، وفهم الإسلام فهما سليما على وفق المنهج القرآني والسنة النبوية الشريفة، فليسوا بالحشوية وأهل الظاهر، وليسوا بالفلاسفة، ومذهب الأشاعرة وقف ضد تجسيم غلاة الحنابلة والحشوية وغيرهم من أهل الملل المختلقة الذين شبهوا الله عز وجل بخلقه.

مصادر ومراجع البحث

- القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن على بن أبي علي بن محمد بن أسلم ت – 631 هـ.

1) أبكار الأفكار في أصول الدين جـ 1 يوجد بدار الكتب العربية رقم 1954م كلام.

- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم بن يونس السعدي الخزرجي ت –668 هـ– 1270م.

2) عيون الأبناء في طبقات الأطباء الجزء الثاني الطبعة الأولى بالمطبعة الوهابية 1299ه – 1882م.

- ابن بطوطة الرحالة المشهور ت سنة 776هـ.

3) مهذب رحلة ابن بطوطة جـ 1.

- ابن تيمية: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي ت – 728 هـ.

4) الإرادة والأمر –الرسالة الثامنة– مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول مكتبة أنس بن مالك.

5) الاستغاثة –الرسالة الثانية عشر– مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول مكتبة أنس بن مالك.

6) الأسماء والصفات بالمجلد الخامس والمجلد السادس –مجموع فتاوى ابن تيمية طبعة خادم الحرمين الشريفين.

7) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم –قدم له أحمد حمدي إمام– دار المدني بجدة.

8) الإكليل في المتشابه والتأويل –الرسالة الأولى– مجموعة الرسائل الكبرى– الجزء الثاني.

9) الإيمان –تحقيق هاشم محمد الشاذلي– دار الحديث.

10) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وهو المنعوت بالسبعينية رقم 2189 مكتبة جامعة القاهرة وفي مجموع الفتاوى الجزء الخامس والسادس هو والتسعينية.

11) التبيان في نزول القرآن –الرسالة الثالثة– مجموعة الرسائل الكبرى– الجزء الأول.

12) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال –مجموعة الرسائل والمسائل المجموعة الثانية– دار الكتب العلمية بيروت لبنان– وهي ما تعرف بالرسالة الأكملية– قدم له أحمد حمدي إمام نشر دار المدني بجدة السعودية.

13) تفسير سورة الإخلاص –راجع نصوصه دكتور عبد العلي عبد الحميد حامد– دار الريان للتراث 1987م – 1408هـ.

14) أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعليل –مجموعة الرسائل والمسائل المجموعة الثانية– دار الكتب العلمية.

15) توحيد الربوبية -المجلد الأول- مجموع فتاوى جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي وابنه محمد. طبعة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود.

16) توحيد الإلوهية -المجلد الثاني- مجموع فتاوى- طبعة خادم الحرمين الشريفين.

17) دقائق التفسير -جمع وتقديم دكتور محمد السيد الجليند- الجزء الثاني والثالث والرابع دار الأنصار عابدين.

18) رسالة في تحقيق مسألة علم الله -جامع الرسائل- المجموعة الأولى تقديم محمد رشاد سالم الرسالة الحادية عشر- مطبعة المدني العباسية.

19) رسالة في الصفات الاختيارية -جامع الرسائل- المجموعة الثانية- الرسالة الأولى.

20) الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى الطبعة الثالثة 1365ه - 1946م مكتبة أنصار السنة المحمدية، ومطبوعة مع العقيدة الحموية الكبرى تقديم محمد عبد الرازق حمزة.

21) الرسالة التدمرية -المكتبة السلفية ومطبعتها الطبعة الرابعة 1405ه نشرها قصي محب الدين الخطيب.

22) شرح حديث عمران بن حسين -مجموعة الرسائل والمسائل- المجموعة الثانية دار الكتب العلمية.

23) شرح العقيدة الأصفهانية -قدم له حسنين محمد مخلوف المفتى سابقا- دار الكتب الإسلامية لصاحبها توفيق عفيفي عامر عابدين.

24) مجموع الفتاوى ، تحقيق عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد ، 1995م.

25) الرد على المنطقيين -جزءان تقديم وضبط- الدكتور رفيق العجم دار الفكر اللبناني بيروت.

26) صفات الله تعالى وعلوه على خلقه بين النفي والإثبات -مسألة- مجموعة الرسائل والمسائل المجموعة الأولى- دار الكتب العلمية.

27) العقيدة الحموية الكبرى -مجموعة الرسائل الكبرى- الرسالة الحادية عشر- الجزء الأول.

28) العقيدة الواسطية -الرسالة التاسعة- مجموعة الرسائل الكبرى- الجزء الأول.

29) العرشية. الرسالة السادسة -مجموعة الرسائل الكبرى- الجزء الأول.

30) الفرقان بين الحق والباطل -الرسالة الأولى- مجموعة الرسائل الكبرى- الجزء الأول.

31) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان -دار الصحابة للتراث بطنطا.

32) الفتاوى الكبرى -المجلد الخامس- دار الغد العربي العباسية.

33) قاعدة نافعة في صفة الكلام -الرسالة الثالثة- مجموعة الرسائل المنبرية- الجزء الثاني المجلد الأول إدارة الطباعة المنبرية- مكتبة طيبة الرياض.

34) كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم -مجموعة الرسائل والمسائل المجلد الأول -الجزء الثالث- دار الكتب العلمية.

35) مجمل اعتقاد السلف -المجلد الثالث- مجموع فتاوى- طبعة خادم الحرمين الشريفين.

36) معارج الوصول -الرسالة الثانية- مجموعة الرسائل الكبرى- الجزء الأول.

37) مفصل اعتقاد السلف -المجلد الرابع- مجموع فتاوى- طبعة خادم الحرمين الشريفين.

38) مقدمة في التفسير -المجلد الثالث عشر- مجموع فتاوى.

39) منهاج السنة النبوية في الرد على كلام الشيعة والقدرية. تسع مجلدات طبع السعودية الطبعة الثانية 1411ه - 1991م. ومجلدين في أربعة أجزاء طبعة دار الكتب العلمية.

40) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول -مجلدان- الطبعة الأولى 1405ه 1985م دار الكتب العلمية بيروت-لبنان وبهامش منهاج السنة النبوية = دار الكتب العلمية.

41) مسألة في الجواب عن ما يقول صفات الرب نسب وإضافات -جامع الرسائل- المجلد الأول- المسألة العاشرة، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مطبعة المدني بالعباسية.

42) النبوات. الناشر دار الفتح.

43) نقص المنطق -صححه محمد حامد الفقي مكتبة السنة المحمدية البارودي القاهرة.

هو الإمام عبد الرحمن بن أبي الحسن الجوزي ت - 597ه.

44) رفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري مراجعة الدكتور أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية.

45) تلبيس إبليس -إدارة الطباعة المنبرية- مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر..

أبو الفضل أحمد بن علي بن أحمد العسقلاني ت - 852ه.

46) فتح الباري بشرح صحيح البخاري الجزء الثامن والثالث عشر- المطبعة السلفية ومكتبتها.

47) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة -المفر الأول- الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية سنة 1348هـ- ببلدة حيدر آباد بالهند.

الإمام أبو محمد على بن محمد بن سعيد بن حزم بن صالح الظاهري ت سنة 456ه.

48) الفصل في الملل والأهواء والنحل -مكتبة السلام العالمية ش الفلكي، وبهامشة الملل والنحل للشهرستاني. وهو خمسة أجزاء في مجلد واحد.

الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ت -240ه.

49) الرد على الجهمية والزنادقة -تحقيق عبد الرحمن عميرة- دار اللواء الطبعة الثانية 1982م.

50) مسند الإمام أحمد -دار الفكر بيروت.

-ابن حيان.

51) تفسير البحر المحيط جزء 8.

الإمام أبو بكر محمد بن اسحق بن جزيمة السلمي النيسابوري ت -311هـ.

52) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل -دار الكتب السلفية الطبعة الثانية 1403هـ.

عبد الرحمن ابن خلدون المغربي.

53) مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر مطبعة ومكتبة الحاج عبد السلام بن شقرون بيبرس بالحمزاوي بمصر.

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ت-681هـ.

54) وفيات الأعيان وأبناء الزمان -المجلد الثاني- صفقه دكتور إحسان عباس دار الثقافة بيروت لبنان.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ت-595هـ.

55) تهافت التهافت. تحقيق الدكتور سليمان دنيا -طبع دار المعارف- الطبعة الثالثة.

56) رسالة ما بعد الطبيعة تقدم وضبط وتعليق .د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي رسائل ابن رشد الفلسفية رقم (6) -دار الفكر اللبناني بيروت.

57) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال -المكتبة المحمودية التجارية ميدان الجامع الأزهر.

58) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله -المكتبة المحمودية التجارية- صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبد الجواد عمران.

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا ت-428هـ.

59) الإشارات والتنبيهات -تقديم وتحقيق الدكتور سليمان دينا وشرح نصير الدين الطوسي طبعة دار المعارف الطبعة الثالثة.

60) الأضحوية في المعاد- تحقيق الدكتور حسن عاصي الطبعة الثانية 1407هـ-1987م المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت لبنان.

61) تفسير سورة الإخلاص -جامع البدائع. جامعة القاهرة رقم .6328

62) تفسير المعوذتين -جامع البدائع. جامعة القاهرة رقم .6328

63) رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة -ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات الطبعة الأولى أمين هندية سنة 1908م-1326هـ.

64) الرسالة الثانية في الإجرام العلوية. ضمن تسع رسائل.

65) الرسالة الثالثة في القوى الإنسانية وإدراكاتها. تسع رسائل.

66) الرسالة الرابعة في الحدود.

67) الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية.

68) الرسالة السادسة في إثبات النهوات وتأويل رموزها.

69) الرسالة السابعة الفيروزية.

70) الرسالة الثامنة في العهد.

71) الرسالة التاسعة في علم الأخلاق.

72) رسالة في الفعل والانفعال -مجموع رسائل لابن سينا رقم 29450 جامعة القاهرة.

73) الحرشية -مجموع رسائل لابن سينا رقم 29450 جامعة القاهرة وطبعت حديثا بتحقيق دكتور إبراهيم هلال كلية البنات جامعة الأزهر.

74) عيون الحكمة -حققها دكتور عبد الرحمن بدوي رقم 42286 جامعة القاهرة.

75) الشفاء- الإلهيات 1-2 راجعه وقدم له دكتور إبراهيم مدكور تحقيق الجزء الأول الأب جورج قنواني وسعيد زايد. والجزء الثاني تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا وسعيد زايد بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.

76) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية نقحه وقدم له دكتور ماجد فخري رئيس دائرة الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت، منشورات درا الآفاق الجديدة بيروت لبنان.

77) الهداية. تحقيق وتقديم وتعليق دكتور محمد عبده كلية دار العلوم جامعة القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة.

- ابن شنب. (الأستاذ محمد ابن شنب)

78) مادة (ابن تيمية) في دائرة المعارف الإسلامية -المجلد الأول دار الفكر.

الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي.

79) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق محمد حامد الفقي 1356هـ-1938م- مطبعة حجازي بالقاهرة.

أبو القاسم على بي الحسين بن هبه الله بن عساكر ت-571هـ.

80) تبيين كذب المفتوي فيما نسب إلى الإمام الأشعري. دار الفكر المعاصر بيروت-لبنان، دار الفكر دمشق سورية.

الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن سعيد المعروف بابن قيم الجوزية ت-751هـ.

81) اجتماع الجيوش الإسلامية على عز والمعطلة والجهمية تحقيق أبي حفص سيد بن إبراهيم بن صادق بن عمران –دار الحديث ش جوهر القائد أمام جامعة الأزهر.

82) إغاثة اللهفان من يصايد الشيطان –نشر مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر.

83) تفسير المعوذتين –تحقيق سيد إبراهيم– طبع ونشر دار الحديث.

84) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة –اختصره محمد بن الموصلي تحقيق سيد إبراهيم دار الحديث.

85) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. 3مجلدات دار الحديث.

86) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة مكتبة المتنبي 14 شارع الجمهورية.

الإمام أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت–276هـ.

87) تأويل مختلف الحديث طبعة 1393هـ–1973م. دار الجيل بيروت لبنان.

88) تأويل مشكل القرآن –الطبعة الثانية 1393هـ–1973م. دار التراث بالقاهرة.

الإمام عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير ت–774هـ.

89) البداية والنهاية –الطبعة الأولى 1966م الجزء الرابع عشر مكتبة المعارف بيروت مكتبة النصر الرياضي.

90) تفسير القرآن العظيم –مكتبة الدعوة الإسلامية– 1400ه 19800م.

الإمام كمال الدين بن محمد ابن الهمام ت–961هـ.

91) المسايرة في علم الكلام –تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد طبع صحيح الطبعة الأولى.

الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ت–150هـ.

92) الفقه الأكبر. مع شرحه للإمام الملا على القاري الحنفي دار الكتب العلمية بيروت.

فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيقة.

93) القول السديد في علم التوحيد تحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي مجمع البحوث الإسلامية.

الأستاذ الدكتور محمد أبو زهرة.

94) ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه دار الفكر العربي.

جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بروي الأتابكي ت–874هـ.

95) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة الجزء التاسع طبعة دار الكتب وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

أبو المظفر شاهنور ابن طاهر بن محمد الاسفراييني ت–471هـ.

96) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية تحقيق وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري مطبعة الأنوار الطبعة الأولى -1940م.

إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري ت = 330هـ.

97) الإبانة عن أصول الديانة -دار ابن زيدون للطباعة والنشر بيروت لبنان.

98) أصول أهل السنة والجماعة -تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند سلسلة التراث الفلسفي.

99) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق الأستاذ الدكتور حموده غرابة -المكتبة الأزهرية للتراث 9 درب الأتراك خلف جامع الأزهر بالقاهرة.

100) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية بيروت وصيدا لبنان.

الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

101) ابن سينا -دار المعارف.

102) الكندي فيلسوف العرب -سلسلة أعلام العرب 1985م.

الدكتور عبد العزيز بحيري إبراهيم.

103) قيام الحوادث بذاته تعالى بين النافين والمثبتين رسالة دكتوراه أصول الدين القاهرة 1991م.

الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي.

104) الأفلاطونية المحدثة عند العرب -دار النهضة العربية.

105) أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة نشر وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الثانية 1978م.

106) أفلوطين عند العرب -الناشر دار النهضة العربية ش عبد الخالق ثروت 1966م الطبعة الثانية.

أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوس ت-521هـ.

107) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين -تحقيق محمد رضوان الدابية- دار الفكر الطبعة الثانية 1983م.

الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغداد ت-429هـ.

108) الفرق بين الفرق -الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ.

109) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق -دار المعارف الطبعة الثانية- دراسة قرآنية لغوية وبيانية.

الأستاذ الدكتور محمد البهي.

110) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي -الناشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1967م.

111) الفكر الإسلامي في تطوره -الطبعة الثانية 1401هـ-1981م الناشر مكتبة وهبة عابدين.

112) مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين -محاضرة- في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا جامعة الدول العربية الثقافية بغداد رقم 39884 جامعة القاهرة.

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

113) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي -دار الفكر دمشق سورية الطبعة الأولى 1408هـ-1988م تصوير 1990م.

شيخ الإسلام إبراهيم بن محمد البيجوري.

114) شرح البيجوري على الجوهرة المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1967م.

فضيلة الإمام الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار.

115) في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود - دار الكتاب اللبناني بيروت.

الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت-791هـ.

116) شرح مقاصد الطالبين -دار الطباعة العامرة استامبول 1277هـ.

117) شرح العقائد النسفية -تحقيق الدكتور الشيخ أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية، 1408هـ-1988م.

الأستاذ الدكتور ناجي التكريني -أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد.

118) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام -دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان- الطبعة الثانية 1402هـ-1982م.

السيد الشريف على بن محمد بن علي الجرجاني الحنفي ت-816هـ.

119) التعريفات -دار الكتب العلمية- بيروت لبنان.

120) شرح المواقف لعضد الدين الإيجي في علم الكلام -تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور أحمد المهدي الناشر مكتبة الأزهر. ش جوهر القائد بالدراسة -الإلهيات.

الأستاذ الدكتور داود الجلبي.

121) ابن سينا والعصر العباسي -الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي للشيخ الرئيسي.

الدكتور محمد السيد الجليند.

122) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل –طبعة الهيئة العامة 1393هـ–1973م مجمع البحوث الإسلامية.

123) مقدمة عن قضية التوحيد بين الدين والفلسفة وتحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية الطبعة الثانية.

124) جمع وتحقيق وتقديم دقائق التفسير لابن تيمية دار الأنصار ش الجمهورية عابدين.

المستشرقة أ.ه جواشون.

125) فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى نقله إلى العربية رمضان لاوند دار العلم المملايين.

– حبيشي.

الأستاذ الدكتور طه الدسوقي حبيشي.

126) تحقيق وتعليق وتقديم كتاب الاعتبار ببقاء الجنة والنار للحافظ تقي الدين السبكي في الرد على ابن تيمية وابن القيم القائلين بفناء النار مطبعة الفجر الجديد منشية ناصر.

127) تحقيق وتعليق وتقديم كتاب الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية للشيخ شهاب الدين أحمد ابن جهيل الحلبي مطبعة الفجر الجديد منشية ناصر.

128) مشكلة الإلوهية بين الشهرستاني وابن سينا –رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين القاهرة رقم 1979م.

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي.

129) ابن القيم وموقفه من الفكر الإسلامي –دار الطباعة المحمدية 1380هـ–1960م من أعلام الفكر الإسلامي.

130) في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية مع الأستاذ الدكتور محمد السيد نعيم دار الطباعة المحمدية الطبعة الثانية.

131) في تاريخ الفلسفة اليونانية –هو والأستاذ الدكتور محمد السيد نعيم –الطبعة الثانية دار الطباعة المحمدية.

الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي.

132) السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية –دار الدعوة للطباعة والنشر محرم بك إسكندرية.

133) قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، بحوث في العقيدة الإسلامية –دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع.

الأستاذ وحيد الدين خان.

134) الإسلام يتحدى –دار المختار الإسلامي الطبعة السابعة.

الأستاذ الدكتور سليمان دنيا.

135) التفكير الفلسفي الإسلامي –نشر مكتبة الخانجي بمصر. توزيع مكتبة الرشاد بالدار البيضاء بالمغرب.

136) تحقيق كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي دار المعارف الطبعة الخامسة.

137) الحقيقة في نظر الغزالي –دار المعارف الطبعة الرابعة.

المستشرق ت.ج. ده بور.

138) مادة ((ابن سينا)) في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول دار الفكر.

139) مادة ((أرسطو طاليس)) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول –دار الفكر.

140) مادة ((جسم)) دائرة المعارف الإسلامية)) –المجلد السادس- دار الفكر.

141) تاريخ الفلسفة في الإسلام –نقله إلى العربية وعلق عليه دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة بكلية الآداب جامعة القاهرة الطبعة الرابعة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

المستشرق كاراه. ده فو.

142) مادة ((الفارابي)) أبو نصر)) دائرة المعارف الإسلامية –المجلد الأول.

143) مادة ((ابن رشد)) دائرة المعارف الإسلامية. المجلد الأول. دار الفكر.

الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت-748هـ.

144) سير أعلام النبلاء الجزء الرابع عشر مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى. 1403هـ-1983م.

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ت-606هـ.

145) أساس التقديس –تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية.

146) الأربعين في أصول الدين –تقديم وتحقيق دكتور أحمد حجازي السقا طبع ونشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

147) شرح عيون الحكمة – تحقيق الدكتور الشيخ أحمد حجازي السقا –الناشر مكتبة الأنجلو مصرية 165 ش محمد فريد القاهرة.

148) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات –قدم له وراجعه طه عبد الرؤوف سعد 1396هـ-1976م. منشورات مكتبة الكليات الأزهرية.

149) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وقدم له طه عبد الرؤوف سعد نشر مكتبة الكليات الأزهرية. ويذيله تلخيص المحصل الطوسي.

150) المطالب العالية من العلم الإلهي -تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا- دار الكتاب العربي بيروت.

151) معالم أصول الدين -راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد -مكتبة الكليات الأزهرية.

الدكتور سعيد زايد.

152) الفارابي -دار المعارف- نوابغ الفكر العربي 31 الطبعة الرابعة.

153) تحقيق كتاب الشفاء الجزأين الأول والثاني من الإلهيات.

الإمام أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ت-528هـ.

154) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل.

المستشرق جولد زيهر.

155) مادة أحمد بن حنبل ((دائرة المعارف الإسلامية -المجلد الأول دار الفكر.

أبو الحسن تقي الدين على بن الكافي السبكي ت-756هـ.

156) السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل.

157) كتاب الاعتبار ببقاء الجنة والنار. تحقيق د. طه الدسوقي جيشي مطبعة الفجر الجديد منشية ناصر.

الأستاذ الدكتور عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز.

158) مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها رقم 616 رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين القاهرة.

159) فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية الطبعة الأولى 1983م.

الدكتور السيد عبد العزيز السيلي.

160) العقيدة السلفية بين الإمام أحمد بن حنبل والإمام ابن تيمية -دار المنار الطبعة الأولى 1993م.- 1413هـ.

الأستاذ أحمد محمد شاكر.

161) مادة ((الله)) دائرة المعارف الإسلامية -المجلد الثاني- دار الفكر.

- شترتمان. المستشرق.

162) مادة التشبيه دائرة المعارف الإسلامية المجلد الخامس -دار الفكر.

الأستاذ الدكتور صالح موسى شرف.

163) مذكرة التوحيد لطلبة كلية أصول الدين.

الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ت-548هـ.

164) الملل والنحل -تحقيق محمد سيد كيلاني- طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

165) نهاية الإقدام في علم الكلام.

الإمام محمد بن علي الشوكاني ت-1250هـ.

166) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول طبعة مصطفى الحلبي الطبعة الأولى -1937م.

167) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع الطبعة الأولى 1348ه -مطبعة السعادة بمصر.

الأستاذ الدكتور محيي الدين الصافي.

168) بحث إثبات الصفات لله عز وجل.

169) قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكري الإسلام -الطبعة الأولى 1398هـ-1978م. الناشر مكتبة الأزهر ش جوهر القائد أمام جامعة الأزهر بالقاهرة.

- صليبا. (الدكتور جميل صليبا).

170) ابن سينا، درس تحليل منتخبات -الطبعة الأولى 1356هـ-1937م مكتبة النشر العربي دمشق رقم و (248) دار الكتب المصرية.

171) من أفلاطون إلى ابن سينا -محاضرات في الفلسفة العربية- دار الأندلس.

نصير الدين الطوسي أبو عبد الله بن محمد بن الحسن ت-672هـ.

172) شرح على الإشارات والتنبيهات لابن سينا -طبعة دار المعارف الطبعة الثالثة.

173) تلخيص المحصل بذيل كتاب المحصل للرازي -تحقيق وتقديم طه عبد الرؤوف سعيد مكتبة الكليات الأزهرية.

- الظواهري. (محمد الحسيني الظواهري).

174) التحقيق التام في علم الكلام.

- عبد الرازق. (الأستاذ مصطفى عبد الرازق).

175) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية -الطبعة الثالثة. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- عبده. (الإمام الشيخ محمد عبده).

176) رسالة التوحيد -1969م.

- عبده (الدكتور محمد عبده).

177) تحقيق وتقديم وتعليق كتاب ((الهداية)) لابن سينا طبع ونشر مكتبة القاهرة الحديث.

- العراقي. (الدكتور محمد عاطف العراقي).

178) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية -دار المعارف الطبعة الخامسة 1983م.

179) ثورة العقل في الفلسفة العربية -دار المعارف الطبعة الثالثة 1976م.

180) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا -دار المعارف الطبعة الثالثة.

181) مذاهب فلاسفة الشرق -دار المعارف الطبعة السادسة -1978م.

182) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد -دار المعارف الطبعة الثانية- 1984م.

183) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد -دار المعارف الطبعة الثالثة 1982م.

- العريني. (الدكتور محمد العريني).

184) ابن رشد وفلاسفة الإسلام من خلال ((فصل المقال)) و((تهافت التهافت)) دار الفكر اللبناني.

- العقاد. (الأستاذ عباس محمود العقاد).

185) الله -مطابع الأهرام التجارية 1972م.

186) ابن سينا -المجلد التاسع الفلسفة -دار الكتاب اللبناني بيروت من المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ.

187) ابن رشد -المجلد التاسع من المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ.

188) فلسفة الغزالي -المجلد التاسع- من المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ.

189) الفلسفة القرآنية -مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1947م.

- العقلي. (الأستاذ الدكتور فؤاد خدرجي العقلي).

190) نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة والمتكلمين ورسالة دكتوراه بكلية أصول الدين القاهرة رقم (1278-1282).

- عون. (الأستاذ الدكتور فيصل بدير عون).

191) فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية بيان مصادرها -الناشر مكتبة الحرية الحديثة جامعة عين شمس الطبعة الأولى 1980م.

- عويس. (الأستاذ منصور محمد محمد عويس).

192) ابن تيمية ليس سلفيا -الطبعة الأولى الناشر دار النهضة العربية 1970م.

- غرابة. (الأستاذ الدكتور حموده غرابة).

193) الأشعري ((أبو الحسن)) نشر مكتبة الخانجي بمصر مطبعة الرسالة شارع السلطان حسن عابدين.

194) ابن سينا بين الدين والفلسفة من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية 1392هـ-1972م.

195) تصحيح وتقديم وتعليق على كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري المكتبة الأزهرية للتراث 9 درب الأتراك خلف الجامع الأزهر.

الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ت-505هـ.

196) إحياء علوم الدين. دار الكتبي.

197) تهافت الفلاسفة تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا -الطبعة الخامسة دار المعارف بمصر.

198) الاقتصاد في الاعتقاد -مكتبة ومطبعة محمد على صهيح 1382هـ-1962م.

199) رسالة الطير -الرسالة الثانية من مجموعة رسائل الإمام الغزالي المجموعة رقم 4 دار الكتب العلمية.

200) إلجام العوام عن علم الكلام -رسالة رقم 4 في مجموعة رسائل الإمام رقم (4) دار الكتب العلمية بيروت.

201) رسالة ((أيها الولد)) رقم (5) في مجموعة رقم (3) دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

202) الرسالة الدينية رقم (3) في مجموعة رسائل رقم (3) دار الكتب العلمية.

203) قانون التأويل رسالة رقم (3) في مجموعة رقم (7) رسائل الإمام دار الكتب العلمية.

204) قواعد العقائد في التوحيد رسالة رقم (2) في مجموعة رسائل رقم (2) دار الكتب العلمية.

205) المضنون به على غير أهله رسالة رقم (5) في مجموعة رسائل رقم (4) دار الكتب العلمية.

206) مشكاة الأنوار رسالة رقم (1) في مجموعة رسائل رقم (4) دار الكتب العلمية.

207) روضة الطالبين وعمدة السالكين رسالة رقم (1) في مجموعة رسائل رقم (2) دار الكتب العلمية.

208) المنقذ من الظلال رسالة رقم (1) في مجموعة رسائل رقم (7) دار الكتب العلمية بيروت.

209) القسطاس المستقيم رسالة رقم (1) في مجموعة رسائل رقم (3) دار الكتب العلمية.

210) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة رسالة رقم (4) في مجموعة رسائل رقم (3) درا الكتب العلمية.

211) منهاج العارفين رسالة رقم (2) في مجموعة رسائل رقم (3) دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

212) معيار العلم في فن المنطق مكتبة الجندي بالحسن بمصر.

213) مقاصد الفلاسفة -المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر بمصر.

214) المقصد الأسني شرح أسماء الله الحسنى -مكتبة الجندي بالحسين بمصر.

215) ميزان العمل -مطبعة ومكتبة الجندي بسيدنا الحسين بمصر.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزاصغ بن طرطان ت-339هـ.

216) آراء أهل المدينة الفاضلة -طبع مصر الطبعة الأولى بدون تاريخ رقم (8147) مكتبة كلية أصول الدين القاهرة.

217) نصوص الحكم -ضمن كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس وهو يحتوي على ثمانية رسائل طبع على نفقة الحاج عبد الرحيم مكاوي الكتبي بجوار الأزهر بمصر الطبعة الأولى 1907م-1325هـ. رقم 9560 مكتبة أصول الدين القاهرة.

218) عيون المسائل -ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين.

219) أغراض ما بعد الطبيعة. ضمن كتاب الجمع بين رأيي الكيمين.

220) الجمع بين رأيي الحكيمين -ضمن كتاب المجموع للفارابي وهو يحتوي على ثمانية رسائل تحت رقم 9560. كلية أصول الدين الطبعة الأولى 1907م-1325م.

221) كتاب تحميل السعادة -حققه وقدم له وعلق عليه- الدكتور جعفر آل ياسين دار الأندلس.

- فخري (الأستاذ الدكتور ماجد فخري).

222) مقدمة وتحقيق كتاب النجاة لابن سينا دار الآفاق الجديدة بيروت لبنان.

الفندي. (الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي).

223) الله والعالم الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية الإسلام فيها -الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى الشيخ الرئيس.

الوزير جمال الدين أبي الحسن على بن القاضي الأشرف يوسف القفطي ت-646هـ.

224) كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء ودار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان.

- الكتبي. (محمد بن شاكر الكتبي ت-764ه)

225) قوات الوفيات والذيل عليها تحقيق الدكتور إحسان عباس المجلد الأول دار الثقافة بيروت.

- كرم. (الأستاذ يوسف كرم).

226) مادة ((أفلاطون)) دائرة المعارف الإسلامية -المجلد الثاني- دار الفكر.

227) تاريخ الفلسفة اليونانية -الطبعة الرابعة مكتب النهضة المصرية.

228) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الأوسط -دار القلم بيروت لبنان.

229) العقل والوجود -دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة.

230) الطبيعة وما بعد الطبيعة -دار المعارف بمصر- الطبعة الثالثة.

(العلامة الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري).

231) تعليقات على دفع شبه التشبيه لابن الجوزي.

232) تعليقات على السيف الصقيل لتقي الدين السبكي.

233) الرد على نونية ابن النقيم.

- لطف. (الدكتور سامي نصر لطف).

234) فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي -الطبعة الأولى 1978م الناشر مكتبة الحرية جامعة عين شمس.

235) نماذج من فلسفة الإسلاميين -الجزء الأول حكماء المشرق الإسلامي الطبعة الثانية 1983م. ملتزم الطبع والنشر مكتبة سعيد رأفت القاهرة.

236) الإسلام والعقل، عبد الحليم محمود. الطبعة الثالثة دار المعارف.

237) أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي في تقديم وتحقيق المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي، عبد الحليم محمود، -دار الكتب الحديثة.

238) التفكير الفلسفي في الإسلام -دار المعارف بمصر.

(الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور).

239) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الطبعة الثالثة دار المعارف.

240) مقدمة كتاب الشفاء الإلهيات لابن سينا بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيسي.

241) المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، الدكتور عبد العظيم المطعني، الطبعة الأولى مكتبة وهبه.

- موسى (الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى).

243) الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد -الكتاب الذهبي بحث من ص 270 : 303 للمهرجان الألفي للشيخ الرئيسي بن سينا.

244) مادة ((الثنوية)) دائرة المعارف الإسلامية جـ 1 دار الفكر.

245) ابن تيمية -طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977م الإعلام .17

246) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط دار المعارف الطبعة الثانية.

الأستاذ الدكتور على سامي النشار.

247) مناهج البحث عند مفكري الإسلام -دار المعارف 1965م مطبعة المصري محطة الرمل إسكندرية.

248) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام -3 أجزاء دار المعارف الطبعة الثانية.

249) محمد عبد الستار نصار، المدرسة السفلية وموقف رجالها من علمي المنطق والكلام - دار الأنصار.

250) محمد عبد الستار نصار، تحقيق وتعليق على كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية مع الدكتور عماد الخفاجي الناشر مكتبة الأزهر أمام جامعة الأزهر بالدراسة الجزء الأول.

251) ابن تيمية السلفي فقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس، -مكتبة الصحابة بطنطا. الطبعة الثانية 1405هـ.

252) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، تأليف الدكتور هراس راجعه عبد الرزاق عفيفي رئيس أنصار السنة المحمدية توزيع وإهداء الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

253) الدكتور يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية -1972م دار النهضة العربية.

***

فهرست الموضوعات